

DIÁLOGO

Y el Verbo se hizo carne

VOLUMEN LVIII

de 2011

DIRECTOR

P. Lic. Gabriel Zapata

CONSEJO DE REDACCIÓN

P. Lic. Ricardo E. Clarey

P. Lic. Tomás J. Orell

P. Lic. Alfredo Alós

P. Lic. Edgardo R. Catena

CENSOR

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes

REVISTA

del Seminario «María, Madre del Verbo Encarnado»,
del Estudiantado del Convento «Santa Catalina de Siena»,
del Instituto «Alfredo R. Bufano» (PS-215),
del Colegio «Isabel la Católica» (E-92),
y de los Cursos de Cultura Católica.

CONSEJO EDITORIAL

Exégesis y Teología Bíblica

- R.P. Lic. Ricardo Clarey (Argentina)
R.P. Lic. Eugenio Elías (Francia)
R.P. Lic. José A. Marcone (Argentina)
R.P. Lic. Ervens Mengelle (Canadá)
R.P. Lic. Gustavo Nieto (Estados Unidos)
R.P. Lic. Tomás Orell (Argentina)
R.P. Dr. Carlos Pereira (Italia)
R.P. Lic. Mauricio Pérez Osán (Alemania)
R.P. Dr. Miguel Pertini (Italia)
R.P. Lic. Gonzalo Ruiz Freites (Italia)
R.P. Lic. Gabriel Zapata (Argentina)

Teología Dogmática

- R.P. Lic. Reynaldo Anzulovich (España)
R.P. Dr. José M. Corbelle (Filipinas)
R.P. Lic. José Hayes (España)
R. P. Lic. Bernardo Juan (España)
R.P. Lic. Marcos Juan (Brasil)
R.P. Lic. José Lochedino (Perú)
R.P. Lic. Daniel Montesana (Canadá)
R.P. Lic. Sergio Pérez (Túnez)
R.P. Dr. Arturo Ruiz Freites (Italia)

Teología Moral

- R.P. Lic. Esteban Cantisani (Argentina)
R.P. Lic. Eduardo Coll (Estados Unidos)
R.P. Lic. José Giunta (Estados Unidos)

Filosofía

- R.P. Dr. Elvio C. Fontana (Italia)
R.P. Lic. Marcelo Gallardo (Egipto)
R.P. Lic. Omar Mazzega (Perú)

Liturgia y Espiritualidad

- R.P. Lic. Pablo Bonello (Estados Unidos)
R.P. Lic. Carlos Jofré (Italia)
R.P. Lic. Carlos Morales (España)

Eclesiología y Misionología

- R.P. Lic. Carlos Ávila (Tadjikistán)
R.P. Lic. Carlos Ferrero (Kenia)
R.P. Eugenio Mazzeo (Rusia)
R.P. Lic. José Montes (Ucrania)
R.P. Lic. Diógenes Urquiza (Rusia)

Derecho Canónico

- R.P. Lic. Lucio Flores (Taiwán)
R.P. Dr. Roberto Folonier (Italia)
R.P. Dr. Diego Pombo (Italia)
R.P. Lic. Andrés Vidal (Argentina)

Cultura y Educación

- R.P. Lic. Rolando Santoianni (Canadá)

COMITÉ DE HONOR

Dr. Alberto Caturelli, Prof. Nélida Asunción Freites, Dr. Roberto Muzio y Sra. Marie de Place de Muzio, Ing. Miguel Ángel Salvat, Dr. Víctor Hugo Bressan, Dr. Pablo Enrique Bressan, Dr. Francisco Navarro Hinojosa, Lic. Marta Giglio de Furlán, Dr. Eduardo Petrino y Sra. María Helena Havelka de Petrino, Cont. Pablo Felipe Coduti, Dr. Juan Mazzeo y Dra. Nelly Sandruss de Mazzeo, Dr. Jorge Randle y Sra. Teresa Wilkinson de Randle, Dr. Alberto Eduardo Buella y Prof. Cecilia González de Buella, Sr. Germán Raúl del Campo y Sra. María Teresa Mussio de del Campo, Prof. Vicente Pérez Sáez y Prof. Fanny Osán de Pérez, Dr. Miguel Ángel Soler, Prof. Beatriz Buella, Dr. Darko Sustersic, Dr. Enrique Díaz Araujo.

SUMARIO

EDITORIAL

- SIN VIDA MÍSTICA EL REINADO DE CRISTO
NO RESPLANDECE EN EL MUNDO** 7
P. Lic. Gabriel Zapata I.V.E.

ARTÍCULOS

- LA MUJER Y LA CASA** 15
P. Dr. Cornelio Fabro
- EL PAPA Y NUESTRO DERECHO PROPIO** 19
P. Carlos Miguel Buela I.V.E.
- ¿QUÉ ANDUVO MAL EN LA EXÉGESIS (NT)
Y LA CRISTOLOGÍA CATÓLICAS?
MÁS ALLÁ DE MARCOS 10, 17-22** 41
John M. McDermott, S.J.

ACTUALIDAD

- SOBRE LA IMPORTANCIA DE S. TOMÁS DE
AQUINO EN LA UNIÓN DE LAS IGLESIAS Y SU
INFLUJO EN LA TEOLOGÍA ORIENTAL** 99
Cardenal Josyf Slipyj

PÁGINAS INOLVIDABLES I

- ÉSTE ES NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO Y ÉSTE
ES EL ROSARIO DE LA SANTÍSIMA VIRGEN** 127

PÁGINAS INOLVIDABLES II

- CARTA DE UN AMIGO MUSULMÁN DEL
SACERDOTE CALDEO ASESINADO EN IRAK** 129

IN MEMORIAM

CARLOS ALBERTO SACHERI: MÁRTIR DE CRISTO DE ARGENTINA	131
<i>Daniel Omar González Céspedes</i>	

EL TEÓLOGO RESPONDE

LA IGLESIA Y LOS DIVORCIADOS VUELTOS A «CASAR»	135
<i>P. Dr. Miguel Ángel Fuentes I.V.E.</i>	

<i>INTERCAMBIOS</i>	144
---------------------	------------

<i>NOTICIAS</i>	145
-----------------	------------

<i>RECENSIONES</i>	149
--------------------	------------

LA BASÍLICA DE SAN PEDRO EN ROMA

UN «PESEBRE» REPRESENTADO EN LA ANTIGUA BASÍLICA DE SAN PEDRO	171
--------------------------------------------------------------------------	------------

NUESTRA TAPA

VITRAL DE LA ANUNCIACIÓN DE LA IGLESIA «NUESTRA SEÑORA DEL MONTE CARMELO»	175
<i>P. Iván Flores I.V.E.</i>	

EDITORIAL

SIN VIDA MÍSTICA EL REINADO DE CRISTO NO RESPLANDECE EN EL MUNDO

P. Lic. Gabriel Zapata I.V.E.
San Rafael, Argentina
Solemnidad de Cristo Rey

I. Nadie puede servir a dos señores (Mt 6,24)

Ante la Solemnidad de Cristo Rey, nos preguntamos quiénes verdaderamente lo reconocen como tal. Hay quienes han elegido un señor a quien servir. Algunos son santos. Eligieron bien. Y hay también otros que militan explícitamente bajo otra bandera. Desde la impiedad satánica presente en, ahora, muchos corazones, a algunas durezas misteriosas de quienes no se dejan vencer por el Rey de Reyes.

Hace unos años, un niño me contaba impresionado una anécdota familiar. Su papá, hombre recto y severo, lo mandaba a Misa todos los domingos. En una oportunidad el niño se rebela: «siempre me mandás a la Iglesia, pero vos no vas nunca...». Para sorpresa de la criatura, en vez del previsible bofetón, el papá le trae una Biblia y le indica la frase: *No podéis servir a Dios y al dinero* (Mt 6,24). «Yo siempre serví al dinero, y no puedo hacer otra cosa. Pero no quiero que vos hagás lo mismo...». El misterio de las almas. Confío en que la misericordia de Dios y la oración de ese niño -que se convirtió en sacerdote-, habrán logrado rescatar esa alma endurecida en un servicio que no era el de Dios, pero que, al menos, no tenía el barniz farisaico de una religiosidad poco auténtica.

El problema es que no todos hablan con esta claridad. Y pueden estar haciendo profesión de cristianos, y sin embargo estar descuidando el servicio del Señor: *Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro...*

II. Y ¿sirve verdaderamente a este Señor?

Para que el Reino de Cristo se despliegue en el mundo, hacen falta testimonios de buenos cristianos que tomen en serio ese reinado. Si no es así, no habrá testigos idóneos y será muy difícil convencer a alguien para que milite debajo de la bandera del Señor.

El P. Arintero, O.P., cuenta cómo el prestigioso Miguel de Unamuno acudió a él preguntando «dónde podía ver la *verdad* vital del catolicismo», porque en la mayoría de la gente que se declaraba cristiana sólo encontraba la antítesis del Evangelio. Arintero pensó y respondió esto:

«No se fije usted en esos que, llamándose cristianos, viven como si no lo fuesen, y si lo son, tan poco se les conoce, contentándose con una fe del todo muerta: fíjese en los que procuran ajustar su vida a la del Salvador, en los verdaderos *justos, que viven de su fe*. Éstos, aunque aparenten pocos -por vivir escondidos- no faltan: en ellos podrá ver la eficacia de esa verdad que nos hace libres. La Iglesia a pesar de tantos pecadores siempre es santa, siempre cuenta en su seno gran número de santos, de fieles seguidores de Jesús: ahí es donde se percibe claramente esa divina eficacia. Ande usted cerca de ellos, y sentirá el buen olor de Cristo. En prueba de lo cual le referiré, como pude, algunos portentosos ejemplos de virtud consumada que yo mismo acababa de presenciar en el lecho mortal de la admirable sierva de Dios M. M^a. de R. A.; y vi cuán vivamente le impresionaba esta humilde narración»¹.

Y es así, porque son esos santos los mejores testigos Cristo. Y necesitamos testigos... Como dice Fray Luis de Granada. «Nadie es mejor testigo de las cosas de Dios que quien las sabe por experiencia. Si, pues, quiere saber cuán bueno es pregúntaselo a los que lo han probado»².

¿Qué hacemos para que haya más testigos, más hombres que manifiesten el Reinado de Cristo?

¹ Cit. en www.dominicos.org/grandes-figuras/personajes/juan-gonzalez-arintero/descubrimiento-del-evolucionismo-y-la-mistica

² Cit. ARINTERO, JUAN, BAC, Madrid, 1966, p. LIII.

En primer lugar, hay que ubicar intelectualmente el ideal cristiano: *estamos hechos para la vida mística*. Y esto o no se sabe, o cuenta muy poco, o se presenta como algo no muy entusiasmante. Se descuidan los grandes autores espirituales, o, se relegan sus enseñanzas a cuestiones de interés para unos pocos. No presentamos bien las cosas. El mismo P. Arinterro denunciaba que «por no conocer bien ni saber apreciar como es debido los místicos dones de Dios, no procuraron darlos a conocer convenientemente muchísimos de los que a ello estaban más obligados; *y de la inadvertencia y negligencia de unos ha ido siguiéndose la creciente indiferencia y frialdad en otros*; y de ahí, por fin, el *indiferentismo glacial y el embrutecedor naturalismo reinante*»³.

Si hablase hoy, presentaría un panorama mucho más dramático y, por otra parte, consecuente con las premisas puestas: se descuida el ideal cristiano, y por lo tanto, el hombre queda trunco, sin desarrollo y muchas veces monstruoso... Y así andamos...

III. Perfección humana, estilo divino... ¿de qué se trata?

Nuestro Señor dijo en el Sermón del Monte: *Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre Celestial* (Mt 5,48). Una meta muy alta. Esa perfección se logra principalmente por la caridad. Porque, como explica Santo Tomás, un ser es perfecto en la medida que logra su fin: «en cuanto alcanza su propio fin, que es la última perfección de la cosa»⁴. Y el fin del hombre es Dios mismo, pero resulta que lo que logra esa unión es la caridad, de ahí que San Pablo enseñe: *por encima de todo, revestíos de caridad que es el vínculo de la perfección* (Col 3,14).

Pero, ¿por tener caridad ya somos perfectos? La perfección cristiana se da con el feliz desarrollo de la caridad. Los teólogos hablan de tres edades fundamentales de la caridad, o tres grados de la caridad: incipiente, proficiente y perfecto⁵. Con palabras de San Agustín. «La caridad una vez nacida, se alimenta; alimentada, se fortalece; fortalecida, se perfecciona»⁶.

³ ARINTERRO, JUAN, BAC, Madrid, 1966, p. 3. (Resaltado nuestro).

⁴ S.Th. II-II 184,1.

⁵ cf. S.Th. II-II, 24, 9.

⁶ In 1 Jo tr.5, n.4; ML 35, 2014.

El crecimiento se da en el santo, que no pone obstáculos, y que, aunque frágil, *que siete veces cae el justo, pero se levanta* (Prov 24,16), los deseos de entregarse a Dios lo llevan a no frenar el dinamismo de la vida interior. Las acciones del hombre, el regadío del Espíritu Santo, la ayuda de las mediaciones humanas, la poda del Padre-Viñador buscan que ese germen se desarrolle y crezca y llegue a la madurez.

Y ahí está ese hombre, que ha luchado por la bandera de Cristo para no ser esclavo del pecado, cada vez más señor de sí mismo, ejercitándose en las virtudes. Todo para amar más y mejor a Dios y al prójimo. Alma generosa y débil a la vez, se ha ido purificando, está en paz en medio de combates. Pero Dios quiere más, quiere un hijo plenamente «hombre nuevo». Entonces se hace cada vez más necesaria la ayuda inmediata del Cielo, a través de los dones el Espíritu Santo. La acción de los dones perfeccionará las virtudes y le dará un obrar humano, pero «al modo divino», al estilo de Dios. Y así se va plenificando la imagen y semejanza que ya traía en el alma.

Enseña Santo Tomás: «Por las virtudes teologales y morales, no está el hombre tan perfeccionado en relación con el fin último sobrenatural como para que no tenga necesidad de ser movido por una inspiración superior del Espíritu Santo»⁷. Quiere decir que la acción de los dones es necesaria para practicar algunos actos más difíciles, para rechazar algunas tentaciones más intensas⁸.

Pero en la medida que esa acción de los dones comienza a ser predominante, estamos ya en los dominios de la etapa llamada mística. Y no porque se den necesariamente manifestaciones extraordinarias y carismas. Esa acción de los dones la vemos desplegándose en los consejos del Santo Cura de Ars, por ejemplo. Brotan de su prudencia, pero son tan justos, tan eficaces, tan rápidos (porque muchas veces no hay tiempo de consultas o de reflexiones) que dejan entrever que superan la virtud de la prudencia: es el don de consejo que actúa con tanta frecuencia perfeccionando la virtud, pero dándole un timbre, un estilo y una eficacia más divinos. San Camilo de Levis trata a los enfermos como al mismo Cristo, con gran caridad y mi-

⁷ S.Th. I-II, q 68, 2, ad 3um.

⁸ Cfr. M^a EUGENIO DE N. J., *Quiero ver a Dios*, Eitorial de Espiritualidad, Madrid, 4º ed., 2002, p. 487.

rada de fe. Pero esa caridad crece, se purifica, y son los dones del Espíritu Santo los que harán de esa caridad un dechado de actos heroicos. Cada vez más pronto en el obrar, más nítido en descubrir a Cristo en el prójimo, al punto de besar llagas purulentas de enfermos o de arrodillarse ante ellos y pedir perdón de sus pecados, como viendo al mismo Cristo.

Santa Teresa de Jesús se entrega a Dios, con generosidad, lucha por purificar su amor a Dios, medita, se mortifica. Pero Dios comienza a tomar la iniciativa de manera más clara y más determinante. Los dones del Espíritu le van dando un conocimiento de los misterios que supera el que tenía por la fe y por la recta doctrina. Inclusive el Señor le descubre su belleza para terminar de enamorarla. Es fiel a lo prometido en la Última Cena: *Al que me ama, lo amaré mi Padre, y yo también lo amaré y me revelaré a él* (Jn 14, 21). Y Teresa llega a decir: «Todo lo que veo, en vez de fascinarme me causa náusea...» No es una visión negativa de las criaturas, sino que «desde que tuve la fortuna de admirar la adorable belleza de nuestro Señor, ningún mortal pudo ofrecer más a mis ojos alguna cosa de impresionante capaz de ocupar mi pensamiento. Una simple mirada vuelta a la imagen divina esculpida en lo profundo de mi alma me vuelve eminentemente libre»⁹.

IV. La tarea: mostrar el ideal cristiano y procurar alcanzarlo

Hay que mostrar que no hay nada más apasionante que buscar esa plenitud de vida, y que no hay nada más deseado por el mismo Dios para sus hijos y que, por tanto, no hay nada más bienhechor para la humanidad que esa perfección.

Y también hay que recordar y explicar que esa vida cristiana plena, cifrada en la vida mística, está al alcance de todos y es deseo de Dios para todos. No es algo inalcanzable y que solo puede ser deseado por algunas almas privilegiadas, porque el mismo San Juan de la Cruz, tratando del matrimonio espiritual habla a *todas las almas*:

«¡Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas! ¿Qué hacéis? ¿En qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajas, y vuestras posesiones miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo

⁹ *Vida*, p. 517.

que, en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorante e indignos!»¹⁰.

Hay que mostrar que Dios llama a todos:

«Mira *que convida el Señor a todos*, pues es la misma verdad no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos, y aunque los llamara no dijera: *Yo es daré de beber*. Pudiera decir: Venid todos, que, en fin no perderéis nada, y a los que a mí me pareciere, yo los daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, *a todos*, tengo por cierto que *todos los que no se quedaren en el camino nos les faltará esta agua viva*. Dénos el Señor, que la promete, gracia para buscarla como se ha de buscar por quien Su Majestad es»¹¹.

Y hay que exhortar a tener grandes deseos de llegar. Hay que ensanchar el alma ejercitándose en estos deseos magnánimos. Esto le agrada mucho a Dios. Santa Teresa de Jesús estaba impresionada de cuánto bien podían hacer estos buenos deseos: «Quiere Su Majestad y es amigo de ánimas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza de sí, y *no he visto ninguna de éstas que quede baja en este camino*.(...). Espántame lo mucho que hace en este camino *animarse a grandes cosas*...»¹².

Son los deseos que tiene el grano de dar frutos. Pero para esto es preciso morir: *si el grano de trigo no cae en tierra y muere...* Muchos huyen con sus comodidades. Unos pocos blanden la espada de San Pablo: *todo lo tengo por basura para ganar a Cristo* (Fil 3,8). De ahí la insistencia de San Juan de la Cruz en sus «nadas» que ciertamente Dios no dejará vacías porque: «más estima Dios en ti el inclinarte a la sequedad y el padecer por su amor que todas las consolaciones y visiones espirituales y meditaciones que puedas tener»¹³.

La misericordia de Dios espera, pero no sabemos hasta cuándo. Que cada uno desee lo que Dios desea para él. Que cada uno se plantee cuál es su misión en el combate y no se excluya de los sueños de Dios: *he buscado*

¹⁰ *Cántico Espiritual*, 39.

¹¹ *Camino de perfección*, 19,15.

¹² SANTA TERESA, *Vida*, Cap. 13.

¹³ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, n. 14.

entre ellos alguien que construyera un muro y se mantuviera de pie en la brecha ante mí, para proteger la tierra e impedir que yo la destruyera, y no he encontrado a nadie (Ez 22,30). Dios desea desplegar su misericordia y espera que uno se ponga en la brecha.

HUERTO CERRADO

Cuadra a mi sed de beatitud perfecta
esta mi casa bajo el sol dormida.
De un lado, la llanura florecida;
del otro, la montaña azul y erecta.

Me da el río su música proveya
y su sombra la acacia preferida,
y este jardín que a meditar convida,
fragancia añosa y soledad dilecta.

Dóname el junco su prestancia pura,
el santo lirio su espectral blancura
y los gladiolos sus romances rojos.

Señor de tanto ensueño y poesía:
no me cierres los ojos todavía,
que han menester de ti mis pobres ojos.

Alfredo Bufano
(*Poesías completas*)

LA MUJER Y LA CASA

P. Dr. Cornelio Fabro

La casa es el denominado «hábitat» humano, la ubicación de la existencia en el espacio y en el tiempo. Y habitar es estar adentro, tener adentro la propia morada, la residencia de la propia vida.

«Habitar» es así tener la vida en el mundo, en la patria, en la región; mas sobre todo es el encontrarse en casa, en la casa que es el lugar por excelencia, o sea el lugar intensivo de la vida y del amor. En la vida los acontecimientos se entrelazan y se cruzan y el hombre debe muchas veces dejar la casa: por el trabajo, por el estudio, por la oficina, por la guerra (lamentablemente), por el servicio militar (aunque hoy en día menos pesado que en otros tiempos). Cada abandono de la casa es un desgarrar, es como ir al exilio; pero incluso esto forma parte de la formación auténtica del hombre que debe retornar a sí mismo y conquistarse moviéndose de una relación a otra, hacia el mundo y la sociedad, desde el esfuerzo en el trabajo y desde la búsqueda para vencer la angustia del tiempo y las preocupaciones de la vida. Y en el llamado hacia la casa, en la nostalgia del hogar, en el retorno a la memoria del primer tejido de la vida, el hombre se encuentra y se reconoce, casi como para dialogar consigo mismo y desplegar su proyecto de vida, para mantenerse fiel a esa imagen de sí que ahora, con la «vuelta a casa», ha sabido reconocer y reencontrar. No por nada algunos idiomas como el sánscrito, nuestra lengua madre, acercan –casi hasta identificarlos– los términos *ser* y *habitar*, ligando de un modo admirable el núcleo del existir humano en su destino temporal.

En la casa, en efecto, el hombre encuentra el nacimiento y la muerte, los primeros intentos de asomar a la vida, de reconocer a sus seres queridos, de establecer los primeros contactos con el «mundo de la existencia» antes que con el mundo geográfico. No por nada en las mitologías religiosas había divinidades y genios protectores de la casa, que el Cristianismo pudo purificar y mejorar en la presencia esencial de Dios creador y providente y en la asistencia especial de los santos Ángeles. Por eso la casa, la

propia casa, forma parte de la individualización espiritual de cada uno de nosotros, y el reencontrarse en casa es como una cita con el propio yo que regresa a su fuente luego de la dispersión cotidiana que nos lleva aquí y allá a malgastar energías, tal vez a disiparnos, siempre a cansarnos, a fatigarnos en la tensión que nos reduce y agota la linfa de la vida. La casa es la primera e insustituible morada del espíritu.

En la vida de las grandes ciudades de nuestra época industrial, en que se vive en grandes conglomerados y (¡en general!) en pequeños departamentos con pocas habitaciones, esta atmósfera óntico-existencial de la casa, si bien no ha sido totalmente eliminada, se ha debilitado por la presión de la cercanía de los vecinos, por la necesidad del empleo y del trabajo, que llevan afuera al hombre; a diferencia del artesano de otros tiempos, cuando el hombre era un todo con su casa y su obra, cuando la tienda de artes y oficios formaba un solo cuerpo con la casa y estaba en continuidad con la realidad y la vida de la familia.

Ya no es una extravagancia o una exquisitez de la fenomenología afirmar que un hombre se define en conformidad con su relación con la casa, no tanto y solamente (es obvio) con respecto al tiempo que dedica a su permanencia en la casa, sino sobre todo con respecto al modo de concebir esta permanencia y de sentir y obrar en sí la presencia en el plexo de los deberes, de las alegrías, de los sufrimientos, de los afectos que forman precisamente el tejido de vida que es la casa como categoría fundamental de la existencia humana.

No es una frase retórica entonces afirmar que el hilo, la trama continua de este maravilloso y misterioso tejido de vida que es la casa, es sostenido por la mujer: a la mujer, de hecho, le corresponde llevar y formar la vida, a la mujer corresponde por lo tanto custodiar la sede natural de la vida que es la casa. Ha sido un malentendido, y desgraciadamente sigue siéndolo, el atribuir esta solidaridad entre la mujer y la casa y la pertenencia de la mujer a la casa, a una inferioridad de la mujer respecto del hombre y como un precio que ella debe pagar para insertarse en la vida del hombre. Todo lo contrario: decir que a la mujer conviene la casa es afirmar la superioridad existencial de la mujer, quien como mujer, esposa y madre, tiene como elemento estructural constitutivo la casa; que ella se encuentra en la casa, que la custodia y la habita, mientras el hombre «retorna a casa», a aquella casa

que la mujer le prepara y embellece. Es la presencia de la mujer, solamente su presencia, la que llena la casa y le confiere un sentido originario.

Existe un epíteto, observa Kierkegaard, que designa la esencial cualidad de la mujer. Por grandes que sean por otra parte las cualidades femeninas, esta cualidad es necesaria a cada una, y ninguna opulencia recubre, ninguna pobreza excusa su ausencia. Es como el signo distintivo de la autoridad: sus representantes tienen diferentes grados, pero todos tienen en común la insignia del poder. Esta cualidad es el amor del hogar doméstico. Característica de la mujer, como del hombre, es la firmeza del carácter. No obstante todas las diferencias, diversificadas en tantas maneras, la innumerable multitud del sexo femenino tiene que poseer en común la femineidad. Honor a la mujer de modestas condiciones, si verdaderamente se puede decir que tiene ese amor: ¡hago reverencia delante de ella, como delante de una reina! Pero por otra parte, si la reina no tiene este amor, no es nada más que una vulgar «dama». Una joven de la cual, según el proverbio, sería pecado decir que no es una belleza, ¿ama su casa como le corresponde a su sexo? ¡Honor para ella! Pero por otra parte si una esplendente belleza, dotada de todos los talentos posibles y colmada tal vez de celebridad, no tiene amor y respeto por el hogar, no es nada más que una vulgar muchacha no obstante todas sus dotes, su belleza y su fama. ¡El amor del hogar! Con esta palabra nosotros hacemos a la mujer una concesión importante: reconocemos que ella es propiamente la creadora del hogar: y si una joven no se casa, sin embargo, nosotros determinamos todavía su rango según su dignidad femenina hecha de amor para con el hogar. Y el silencio que reina en la casa, es amor de hogar hecho de eternidad.

Una exigencia existencial que es a la vez una instancia genuina de la creación elevada por el Cristianismo a la participación espiritual. Por esto, según Kierkegaard, la naturaleza antes y después del Cristianismo no ha agraviado a la mujer. Es por lo tanto «humano, entonces es propio de la mujer el querer dignamente tener una parte en su ambiente y, no tenemos miedo de decirlo, de ejercer una influencia, un poder. Una mujer lo puede en muchos modos, con su belleza, su gracia, sus dotes, la osadía de su imaginación, su naturaleza feliz». Y poco cuentan en esto las diferencias sociales. «Si eres de condición humilde –continúa Kierkegaard– sabe dar a tu morada, un aire de amigable hospitalidad y tu hogar no carecerá de fascinación en toda su modestia. Si la fortuna te ha dado el bienestar, sabe

ordenar tu habitación con aquella delicadeza que hace que la casa sea tan dulce, y el hogar no carecerá de fascinación: y si gozas de opulencia, sabe ingeniártelas con tacto para hacer olvidar casi tu riqueza y la atmósfera de tu hogar será un encanto donde estarán reunidos el fasto y la simplicidad: no soy ciego a eso, y además vivencio demasiado su poesía, tal vez». (Kierkegaard. *El espejo de la palabra*. En: *Para el examen de sí mismos*).

La casa «define» a la mujer porque es la mujer quien «determina» la atmósfera de la casa, su recogimiento y la estructura existencial, afectiva y efectiva. Entrando en una casa, se percibe inmediatamente quién es aquella que la habita y la dirige: como si la fisonomía interior fuese impresa por doquier y desbordase de las paredes y de los muebles, en el orden y en la nitidez que estos atestiguan y muestran. Porque es evidente que no es la riqueza de una vivienda o la calidad de los muebles los que dan la calidad del espíritu de aquella que la habita, sino más bien la compostura de la disposición y aquel digno candor de la limpieza y armonía que son reflejo de la dignidad y de la armonía del espíritu. Un candor y una armonía que apenas te rozan, te reconcilian con la vida, te colman de nostalgia, de pureza y de dolorosa melancolía por esta civilización de la técnica que lleva a la mujer «afuera» de su reino, en la carrera por la ganancia y por la paridad degradante con el hombre, mientras olvida aquello que la hace superior como guardiana de la casa e intérprete del misterio que ella contiene.

*Traducción del italiano a cargo de la Sra. Antonella de Vánella
Córdoba, Argentina*

EL PAPA Y NUESTRO DERECHO PROPIO

P. Carlos Miguel Buela I.V.E.

El Magisterio del Beato Juan Pablo Magno se haya citado 1100 veces en nuestro derecho particular¹. Queremos resaltar esta presencia, mostrando cómo sus enseñanzas iluminan los elementos del carisma de nuestro Instituto que los padres capitulares (Capítulo General del 2007)² señalaron cómo «no negociables». Es decir, el Magisterio de Juan Pablo II no es un elemento «decorativo» de nuestra legislación sino que por el contrario «anima» los aspectos fundamentales del carisma.

I. ¿Qué se entiende por «elementos no negociables»?

Los padres capitulares señalaron que se trata de «realidades vividas desde los inicios que de alguna manera nos han distinguido y que [...] pertenecen al carisma de nuestra familia religiosa. Se trata de elementos que dan frutos sobrenaturales, que son contracorriente –por lo cual muchas veces generan rechazo–, y que nos han permitido presentar un cristianismo vivo, que se contra distingue del mundo, y han sido fuente de vocaciones»³. Es decir son elementos que no pueden perderse sin grave perjuicio del mismo carisma, y que valorados y potenciados cómo conviene, son fuente perenne de fecundidad sobrenatural para nuestra pequeña familia religiosa.

¹ Publicado en el libro BUELA C. M. , *Juan Pablo Magno*, New York 2011, 656 pp.

² INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO. CURIA GENERALICIA, *Notas del V Capítulo general*, Segni 2007, 15 pp. En la introducción del mismo se dice: «El presente documento recoge algunas anotaciones de los temas tratados durante el Quinto Capítulo General del Instituto, tenido en Segni (Italia) durante el mes de julio de 2007, y de las decisiones allí tomadas. No se trata de un documento oficial del Capítulo –para esto están las *Actas*, mucho más extensas, debidamente labradas y firmadas– sino de un documento del Gobierno General para uso de los miembros del Instituto. Su principal fuente son las mismas *Actas* del Capítulo» (p. 3).

³ *Notas del V Capítulo general*, 4.

II. ¿Cuáles son los «elementos no negociables»?

La lista no es exhaustiva y no impide que una reflexión más madura sobre el tema, permita discernir en el futuro nuevos elementos.

1. Elemento esencial

Está plasmado en los nnº 30-31 de nuestras Constituciones: «Por el carisma propio del Instituto, todos sus miembros deben trabajar, en suma docilidad al Espíritu Santo y dentro de la impronta de María, a fin de enseñorear para Jesucristo todo lo auténticamente humano, aun en las situaciones más difíciles y en las condiciones más adversas. Es decir, es la gracia de saber cómo obrar, en concreto, para prolongar a Cristo en las familias, en la educación, en los medios de comunicación, en los hombres de pensamiento y en toda otra legítima manifestación de la vida del hombre. Es el don de hacer que cada hombre sea “como una nueva Encarnación del Verbo”⁴, siendo esencialmente misioneros y marianos»⁵. Aquí se incluye, principalmente, la profesión de los votos de castidad, pobreza, obediencia y esclavitud mariana que nos constituye en religiosos del Instituto del Verbo Encarnado.

Los padres capitulares se expresaban al respecto del siguiente modo: «Juan Pablo II ha dicho muchas veces que una característica del mundo de hoy es la incomprensión del misterio de la Encarnación [...] lo propio nuestro está en la focalización en el misterio de la Encarnación: así como el Verbo, al asumir la naturaleza humana, se unió en cierto modo a todo hombre, así también nosotros queremos obrar en nuestra vida y en nuestros apostolados, de tal suerte que ninguna obra de apostolado nos es ajena, precisamente porque nada de lo auténticamente humano nos es ajeno»⁶.

Citando a Juan Pablo II se dice en nuestro derecho propio:

⁴ BEATA ISABEL DE LA TRINIDAD, *Elevaciones*, Elevación nº 33.

⁵ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, Segni 2004, nnº 30-31, pp. 34-35.

⁶ *Notas del V Capítulo general*, 5.

- «Deseamos vivir en [...] la práctica de los consejos evangélicos, contribuyendo así “a revelar la rica naturaleza y el dinamismo polivalente del Verbo de Dios encarnado”⁷»⁸.

- «Es también, “en cuanto manifestación de la entrega a Dios con *co-razón indiviso* (cf. 1Co 7, 32-34), reflejo del *amor infinito* que une a las tres Personas divinas en la profundidad misteriosa de la vida trinitaria; amor testimoniado por el Verbo encarnado hasta la entrega de su vida; amor *derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo* (Ro 5, 5), que anima a una respuesta de amor total hacia Dios y hacia los hermanos”⁹»¹⁰.

- **«En segundo lugar, ilumina nuestra actitud ante la humanidad de Jesús**, de practicar con intensidad “las virtudes del anonadarse: humildad, justicia, sacrificio, pobreza, dolor, obediencia, amor misericordioso..., en una palabra tomar la cruz”¹¹. Esta actitud debe dejar su impronta, de modo particular, en el modo de practicar los votos de pobreza y obediencia en el marco de la redención y del amor redentor de Cristo¹². Es decir, en el marco del anonadamiento de Cristo en su encarnación redentora: “Su fidelidad al único Amor (de la persona consagrada) se manifiesta y se fortalece en la humildad de una vida oculta, en la aceptación de los sufrimientos para completar lo que en la propia carne falta a las tribulaciones de Cristo (Col 1, 24), en el sacrificio silencioso, en el abandono a la santa voluntad de Dios, en la serena fidelidad incluso ante el declive de las fuerzas y del propio ascendiente. De la fidelidad a Dios nace también la entrega al prójimo”¹³»¹⁴.

⁷ JUAN PABLO II, *Discurso al Consejo de la Unión de Superiores Generales* (26 de noviembre de 1979).

⁸ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 2, 23.

⁹ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica post-sinodal «Vita consecrata»* (25 de marzo de 1996) 21.

¹⁰ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Vida Consagrada*, n° 140.

¹¹ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 11, 26.

¹² Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica «Redemptionis donum»* (25 de marzo de 1984) 11.

¹³ *Exhortación apostólica postsinodal «Vita consecrata»*, 24.

¹⁴ *Directorio de Vida Consagrada*, n° 230.

- «Precisamente el fundamento de la evangelización de la cultura es el misterio del Verbo Encarnado. “El término **aculturación o inculturación**, por muy neologismo que sea, expresa de maravilla uno de los elementos del gran misterio de la Encarnación”¹⁵»¹⁶.

2. «Elementos no negociables adjuntos»

Después de determinar el «elemento no negociable» esencial, señalaremos los «elementos no negociables adjuntos»:

2.1. «La digna celebración de la Santa Misa»¹⁷. «Hemos de caracterizarnos por la importancia que se le debe dar a la celebración de la Santa Misa, así como por el modo reverente de celebrarla. Por eso el énfasis que se le debe dar a la vida litúrgica en el Instituto»¹⁸. «Es una característica nuestra la marcada devoción eucarística»¹⁹. Nuestros sacerdotes tienen que ser maestros del *ars celebrandi* (nuestros hermanos coadjutores y nuestras religiosas deben esforzarse por su parte, en vivir del modo más perfecto el *ars participandi*).

Lo confirman las enseñanzas del Papa:

- «Nuestras liturgias deben ser vívidas y vividas. Vívidas, o sea, vivaces, con fuerza, eficaces, brillantes. Vividas, es decir, que tengan vida, que sean una inmediata experiencia de Cristo sacramentado. En efecto, “la liturgia debe fomentar el sentido de lo sagrado y hacerlo resplandecer. Debe estar imbuida del espíritu de reverencia y de glorificación de Dios”²⁰»²¹.

¹⁵ JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Comisión Bíblica* (26 de abril de 1979).

¹⁶ *Directorio de Vida Consagrada*, n° 343.

¹⁷ *Notas del V Capítulo general*, 4.

¹⁸ *Notas del V Capítulo general*, 6.

¹⁹ *Notas del V Capítulo general*, 6.

²⁰ Juan Pablo II, *Carta a los Sacerdotes con ocasión del Jueves Santo 1986* (16 de marzo de 1986) 8. Cf. Sínodo extraordinario de Obispos de 1985, *Relación final*.

²¹ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Vida litúrgica*, n° 4.

- «Incluso “una correcta concepción de la liturgia tiene en cuenta que debe manifestar claramente las notas fundamentales de la Iglesia”²². “Celebrando el culto divino, la Iglesia expresa lo que es: *una, santa, católica y apostólica*”²³»²⁴.

- **«La liturgia es acción santa precisamente por ser acción de Cristo, sacerdote principal. Es Él quien confirió el carácter de sacralidad a la celebración eucarística. En la acción litúrgica somos asociados a lo sagrado en sentido estricto.** “Esto hay que recordarlo siempre, y quizá sobre todo en nuestro tiempo en el que observamos una tendencia a borrar la distinción entre «sacrum» y «profanum», dada la difundida tendencia general (al menos en algunos lugares) a la desacralización de todo. En tal realidad la Iglesia tiene el deber particular de asegurar y corroborar el «sacrum» de la Eucaristía. En nuestra sociedad pluralista, y a veces también deliberadamente secularizada, la fe viva de la comunidad cristiana (...) garantiza a este «sacrum» el derecho de ciudadanía”²⁵»²⁶.

- **«La** participación de todos los bautizados en el único sacerdocio de Jesucristo es la clave para comprender la exhortación del Concilio a “la participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas”²⁷»²⁸.

- **«[...] En efecto,** el “culto eucarístico madura y crece cuando las palabras de la plegaria eucarística, y especialmente las de la consagración, son pronunciadas con gran humildad y sencillez, de manera comprensible, correcta y digna, como corresponde a su santidad; cuando este acto esencial de la liturgia eucarística es realizado sin prisas; cuando nos compromete a un recogimiento tal y a una devoción tal, que los participantes

²² Juan Pablo II, *Discurso al Quinto Grupo de Obispos de Francia en visita «Ad Limina Apostolorum»* (8 de Marzo 1997) 3.

²³ JUAN PABLO II, *Carta apostólica «Vicesimus Quintus Annus»* (4 de diciembre de 1988) 9.

²⁴ *Directorio de Vida litúrgica*, n° 10.

²⁵ Juan Pablo II, *Carta «Dominici Coenae»* (24 de febrero de 1980) 8.

²⁶ *Directorio de Vida litúrgica*, n° 13.

²⁷ JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de Estados Unidos en visita «Ad limina Apostolorum»* (9 de Octubre de 1998) 3.

²⁸ *Directorio de Vida litúrgica*, n° 25.

advierten la grandeza del misterio que se realiza y lo manifiestan con su comportamiento”²⁹»³⁰.

- «*En realidad, “la participación activa no excluye la pasividad activa del silencio, la quietud y la escucha: en realidad, la exige. Los fieles no son pasivos, por ejemplo, cuando escuchan las lecturas o la homilía, o cuando siguen las oraciones del celebrante y los cantos y la música de la liturgia. Éstas son experiencias de silencio y quietud, pero también, a su modo, son muy activas. En una cultura que no favorece ni fomenta la quietud meditativa, el arte de la escucha interior se aprende con mayor dificultad”*»³¹»³².

- «“Conviene pues que todos nosotros, que somos ministros de la Eucaristía, examinemos con atención nuestras acciones ante el altar, en especial el modo con que tratamos aquel Alimento y aquella Bebida, que son el Cuerpo y la Sangre de nuestro Dios y Señor en nuestras manos; cómo distribuimos la Santa Comunión; cómo hacemos la purificación. Todas estas acciones tienen su significado. Conviene naturalmente evitar la escrupulosidad, pero Dios nos guarde de un comportamiento sin respeto, de una prisa inoportuna, de una impaciencia escandalosa”»³³»³⁴.

2.2. «Una espiritualidad seria (“no sensiblera”), como se ve, por ejemplo, en el hecho de que practicamos los Ejercicios espirituales ignacianos»³⁵. Nuestra espiritualidad debe trascender lo meramente sensible, nuestros religiosos deben estar dispuestos a pasar por las «noches oscuras».

Aspecto, éste, que ilumina el pensamiento del Beato Magno:

²⁹ Carta «Dominici Coenae», 9.

³⁰ Directorio de Vida litúrgica, n° 56.

³¹ JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de Estados Unidos en visita «Ad limina Apostolorum»* (9 de Octubre 1998) 3.

³² Directorio de Vida litúrgica, n° 63.

³³ Carta «Dominici Coenae», 11.

³⁴ Directorio de Vida litúrgica, n° 119.

³⁵ Notas del V Capítulo general, 4.

- «De manera particular, vale lo dicho para la evangelización de la cultura, que exige de nosotros una espiritualidad con matices peculiares: “ello pide un modo nuevo de acercarse a las culturas, actitudes y comportamientos para dialogar con profundidad con los ambientes culturales y hacer fecundo su encuentro con el mensaje de Cristo. Y de parte de los cristianos responsables, esta obra exige una fe esclarecida por la reflexión continua que se confronta con las fuentes del mensaje de la Iglesia y un discernimiento espiritual constante procurado en la oración”³⁶, no olvidando nunca que “la verdadera inculturación es **desde dentro**: consiste, en último término, en una renovación de la vida bajo la influencia de la gracia”³⁷»³⁸.

- «No en vano Juan Pablo II proclamó que “para mayor gloria de Dios y para la salvación de las almas, la bondad del Creador, en su plan admirable, proporcionó a la Iglesia una singular ayuda por medio de San Ignacio de Loyola con la promoción ilimitada de los Ejercicios Espirituales”³⁹. Y en la Exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabó vobis* afirmó que los Ejercicios Espirituales son una “ocasión para un crecimiento espiritual y pastoral, para una oración más prolongada y tranquila, para una vuelta a las raíces de la identidad sacerdotal; para encontrar nuevas motivaciones para la fidelidad y la acción pastoral”⁴⁰»⁴¹.

- «La misión de la Iglesia la realiza cada cristiano, y de modo particular aquellos que se han consagrado a Dios, en el apostolado, que tiene la misma finalidad de la Iglesia: llevar a los hombres a la conversión a Dios, a

³⁶ JUAN PABLO II, *Alocución a los Obispos de Zimbabwe* (2 de julio de 1988) 7.

³⁷ JUAN PABLO II, *Alocución a los Obispos de Zimbabwe* (2 de julio de 1988) 7.

³⁸ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 51, 199.

³⁹ JUAN PABLO II, *Carta al Prepósito General de la Compañía de Jesús* (1 de junio de 1990).

⁴⁰ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal «Pastores dabó vobis»* (4 de diciembre de 1988) 80.

⁴¹ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Ejercicios Espirituales*, n° 3.

“la adhesión plena y sincera a Cristo y a su Evangelio mediante la fe”⁴², que debe tender a la digna recepción de los sacramentos»⁴³.

- «La vida religiosa es un proceso de continua conversión, que no acaba en los años de formación, sino que debe mantenerse y acrecentarse cada día más. En relación a nuestra tarea pastoral esta formación es un acto de justicia verdadera y propia para con el Pueblo de Dios, que nos exige siempre la respuesta más adecuada⁴⁴»⁴⁵.

2.3. «La docilidad al Magisterio vivo de la Iglesia»⁴⁶ de todos los tiempos

- «Para ello tomamos, especialmente, como elementos fundamentales para permear con el Evangelio las culturas, las enseñanzas de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II⁴⁷; las Exhortaciones apostólicas *Evangelii nuntiandi*⁴⁸ y *Catechesi Tradendae*⁴⁹; el discurso del Papa Juan Pablo II a la UNESCO⁵⁰ y otros sobre

⁴² JUAN PABLO II, *Carta encíclica «Redemptoris missio»* (7 de diciembre de 1990) 46.

⁴³ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 165, p. 92.

⁴⁴ Cf. *Exhortación apostólica postsinodal «Pastores dabo vobis»*, 70.

⁴⁵ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 262, p. 131.

⁴⁶ *Notas del V Capítulo general*, 4.

⁴⁷ Segunda parte, cap. 2, 53-62.

⁴⁸ Cf. PABLO VI, *Exhortación apostólica «Evangelii nuntiandi»* (8 de diciembre de 1975) 20.

⁴⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica «Catechesi Tradendae»* (16 de octubre de 1979) 53.

⁵⁰ JUAN PABLO II, *Discurso a la Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura* (2 de junio de 1980).

el mismo tema⁵¹; el Documento de Puebla⁵², la Carta encíclica *Slavorum Apostoli*, la Carta encíclica *Redemptoris missio*, la Exhortación apostólica post-sinodal *Pastores dabo vobis*, n° 55; y todas las futuras directivas, orientaciones y enseñanzas del Magisterio ordinario de la Iglesia que puedan darse en el futuro sobre el fin específico de nuestra pequeña familia religiosa⁵³.

- «La formación en Roma implica alcanzar un espíritu romano, que “supone una corona de virtudes: apertura universal, fidelidad al magisterio, espíritu misionero, longanimidad y magnanimidad”⁵⁴. “Vuestra situación os permite vivir la realidad sobrenatural de la comunión con la Iglesia de Roma y con el Obispo de Roma. Y, en la experiencia eclesial, entráis en el ámbito de otra nueva realidad: experimentáis la comunión con todos cuantos están por su parte en comunión con la Iglesia de Roma”⁵⁵. Por ello el poder realizar estos estudios en la Ciudad Eterna implica una doble ventaja: “Significa tener la ventaja de vivir en una comunidad de sacerdotes y seminaristas, y tener acceso a una formación académica, en o a través de las universidades romanas. Significa ser testigos, día a día, de la tradición viva de la fe tal como es proclamada por la Sede de Pedro”^{56,57}.

- «De allí que sea esta Iglesia de Roma el mejor lugar para esta formación: “En ninguna otra localidad hay tanta oportunidad de formar

⁵¹ Cf. JUAN PABLO II, *Alocución a los Obispos del Zaire reunidos en Kinshasa* (3 de mayo de 1980); *Discurso a la Conferencia Episcopal en Kenia, Nairobi* (7 de mayo de 1980); *Alocución a los Obispos en la Catedral de Delhi, India* (1 de febrero de 1986) 5; *Alocución a los fieles durante la Celebración de la Palabra, en el campo de Chambacú, Cartagena, Colombia* (6 de julio de 1986), 7-8.

⁵² Cf. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Puebla* (1979) 385-443.

⁵³ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 27, 34.

⁵⁴ JUAN PABLO II, *Homilía durante el rezo de Vísperas en el Colegio Capránica de Roma* (21 de enero de 1992) 5.

⁵⁵ JUAN PABLO II, *Discurso al Pontificio Colegio Norteamericano de Roma con motivo del 125º Aniversario de su fundación* (15 de noviembre de 1984) 2.

⁵⁶ JUAN PABLO II, *Discurso al Pontificio Colegio Norteamericano de Roma con motivo del 125º Aniversario de su fundación* (15 de noviembre de 1984) 2.

⁵⁷ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 265, 131-132.

sacerdotes idóneos como hay en Roma, centro de la cristiandad, junto a la tumba de los dos grandes Apóstoles, bajo la solicitud paterna del Sumo Pontífice que, por su función de Vicario de Cristo, es padre común de las gentes y custodio e intérprete de la fe católica”⁵⁸. En esto precisamente consiste la romanidad, “entendida como especial espíritu de comunión con el Sucesor de Pedro, Cabeza visible de la Iglesia de Cristo, mediante unidad de fe y caridad...”⁵⁹,⁶⁰.

2.4. «La clara intención de seguir a Santo Tomás de Aquino, como manda la Iglesia, y en este marco, a los mejores tomistas, como el p. Cornelio Fabro»⁶¹. «Santo Tomás tiene una importancia central en nuestra formación»⁶².

- «“Buscar la verdad, descubrirla y alegrarse de haberla encontrado”, decía Juan Pablo II, “es una de las aventuras más emocionantes de la vida”⁶³»⁶⁴.

- «Ejemplo de esta búsqueda y paradigma del estudioso es la vida y la personalidad misma de Santo Tomás, “príncipe de la filosofía y la teología, como suelen llamarlo los Papas”⁶⁵: “El Aquinate invita a todos los hombres a buscar incansablemente la verdad, porque sólo investigándola con insistencia se llega a la comprensión de la realidad y de aquél que es su autor: ‘y

⁵⁸ LEÓN XIII, Breve *Benigna hominum parens*, citado por JUAN PABLO II, *Discurso al Pontificio Colegio Armenio de Roma* (7 de julio de 1984).

⁵⁹ JUAN PABLO II, *Alocución a los alumnos y ex-alumnos del Colegio Capránica de Roma* (21 de enero de 1983) 6.

⁶⁰ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 266, p. 132.

⁶¹ *Notas del V Capítulo general*, 4.

⁶² *Notas del V Capítulo general*, 6.

⁶³ JUAN PABLO II, *Discurso a los jóvenes en Kampala* (6 de febrero de 1993).

⁶⁴ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Formación intelectual*, n° 5.

⁶⁵ JUAN PABLO II, *Carta con ocasión del 1º Centenario de la «Revue Thomiste»* (11 de marzo de 1993).

así la mente humana debe siempre moverse más y más al conocimiento de Dios según su propio modo⁶⁶67»⁶⁸.

- «También en este sentido Santo Tomás se presenta como ejemplo del investigador: “Imitando el ejemplo de aquel que se preparaba para el encuentro con su Señor a través del ayuno, la penitencia y las lágrimas, todo buscador de Dios debe avanzar por el camino de la virtud y la contemplación, ascesis necesaria para educar la inteligencia y purificar las pasiones, con fidelidad, obediencia y ‘según el sentir de la Iglesia’”⁶⁹»⁷⁰.

- «En este sentido el Papa Juan Pablo II pone ante nuestros ojos la paradigmática figura de Santo Tomás: “Santo Tomás se interesó por todo lo que es útil para el espíritu y el alma. *Utilia potius quam curiosa* [antes lo útil que lo curioso], recuerda su lema. Se esforzó continuamente por captar la armonía entre la teología, la filosofía y las ciencias; y nunca elaboró una tesis a priori. Su investigación, siempre incompleta, era un diálogo incesante, no exclusivo, con los autores paganos y cristianos, de quienes sacaba lo mejor. También dedicó su atención a los diferentes campos de la investigación de las ciencias profanas. Sabía descubrir en el orden de la creación la presencia del Creador, causa primera y eficiente: todo es voz que habla de Dios (cf. 1 Cor 14, 10). Muchas intuiciones, que manifiestan su interés por las realidades creadas, ocupan un lugar privilegiado en la investigación del Doctor angélico: el mundo es el lugar donde Dios se revela en cuanto agente primero (cf. S. Th. I, 8, 1). El hombre lleva en sí la imagen de su

⁶⁶ «[...] et sic etiam humana mens debet semper moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modo» (*In lib. Boetii de Trinitate*, II, 1).

⁶⁷ JUAN PABLO II, *Carta con ocasión del 1º Centenario de la «Revue Thomiste»* (11 de marzo de 1993).

⁶⁸ *Directorio de Formación intelectual*, nº 8.

⁶⁹ JUAN PABLO II, *Carta con ocasión del 1º Centenario de la «Revue Thomiste»* (11 de marzo de 1993).

⁷⁰ *Directorio de Formación intelectual*, nº 28.

Creador que nada puede alterar totalmente (cf. S. Th., I, 93, 4). Cada una de las ciencias es un himno al Creador”⁷¹»⁷².

- «Debemos hacer nuestras aquellas palabras que dirigía Juan Pablo II a los dominicos: “Aliento hoy a los hermanos predicadores... a convertirse en discípulos verdaderos de santo Tomás, capaces de afrontar las *quaestiones disputatae*, y a dialogar con cuantos están alejados de la fe y de la Iglesia, sin que ello signifique reemplazar esta ciencia por excelencia, que es la teología, con una ciencia profana. Gracias al estudio asiduo de la obra monumental del Doctor angélico, el pensamiento cristiano adquiere un método riguroso e instrumentos conceptuales que le permiten penetrar la profundidad de la doctrina sagrada y desarrollar una reflexión que tenga en cuenta la existencia y las perfecciones divinas, en el límite de lo que la razón humana puede llegar a conocer”⁷³»⁷⁴.

2.5. «La creatividad apostólica»⁷⁵ y misionera

- «Debemos acogernos de una manera particular al pedido del Papa Juan Pablo II de “que los fieles laicos estén presentes, con la insignia de la valentía y de la creatividad intelectual, en los puestos privilegiados de la cultura, como son el mundo de la escuela y de la universidad, los ambientes de investigación científica y técnica, los lugares de la creación artística y de la reflexión humanista”⁷⁶ llevando a cada campo peculiar mediante las riquezas originales del Evangelio y de la Fe, la Redención obrada por Jesucristo»⁷⁷.

⁷¹ JUAN PABLO II, *Carta con ocasión del 1º Centenario de la «Revue Thomiste»* (11 de marzo de 1993).

⁷² *Directorio de Formación intelectual*, n° 37.

⁷³ JUAN PABLO II, *Carta con ocasión del 1º Centenario de la «Revue Thomiste»* (11 de marzo de 1993).

⁷⁴ *Directorio de Formación intelectual*, n° 51.

⁷⁵ *Notas del V Capítulo general*, 4.

⁷⁶ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal «Christifideles Laici»* (30 de diciembre de 1988) 44.

⁷⁷ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Tercera Orden*, n° 383.

- «“Toda comunidad ha de procurar sus vocaciones, como señal incluso de su vitalidad y madurez. Hay que reactivar una intensa acción pastoral que, partiendo de la vocación cristiana en general, de una pastoral juvenil entusiasta, dé a la Iglesia los servidores que necesita”⁷⁸»⁷⁹.

- «La vida **pastoral**, está orientada a “comunicar la caridad de Cristo”⁸⁰, en ella hay que poner especial énfasis, ya que cuando se realiza de manera ordenada fomenta, de manera eminente, la vida comunitaria»⁸¹.

- «Para nosotros el trabajo pastoral es cruz, no motivo de escapismo; por eso nunca hay que caer en el estéril activismo: “la actividad para el Señor no debe hacer olvidar a Aquél que es el Señor de la actividad”⁸²»⁸³.

- «[...] La pastoral debe proponer infatigablemente a Jesucristo plenitud de toda vida y cultura auténticamente humanas. “*Porque el Evangelio conduce la cultura a su perfección, y la cultura auténtica está abierta al Evangelio. [...] El Evangelio lejos de poner en peligro o de empobrecer las culturas, les da un suplemento de alegría y de belleza, de libertad y de sentido, de verdad y de bondad*”⁸⁴»⁸⁵.

2.6. «La fuerte vida comunitaria y el ambiente de alegría»⁸⁶

La alegría es algo que ha caracterizado nuestro modo de vivir desde los inicios y por eso está muy presente sea en las Constituciones que en el Directorio de espiritualidad:

⁷⁸ JUAN PABLO II, *Discurso a la III Conferencia general del episcopado latinoamericano* (28 de enero de 1979).

⁷⁹ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Vocaciones*, n° 85.

⁸⁰ *Exhortación apostólica postsinodal «Pastores dabo vobis»*, 57.

⁸¹ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 155, p. 86.

⁸² JUAN PABLO II, *Alocución en Roma a la Unión internacional de Superiores Generales* (22 de mayo de 1986) 4.

⁸³ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 156, p. 86.

⁸⁴ JUAN PABLO II, *Discurso al Pontificio Consejo de la Cultura* (14 de marzo de 1997).

⁸⁵ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Evangelización de la cultura*, n° 242.

⁸⁶ *Notas del V Capítulo general*, 4.

«Respecto a la alegría, como fruto del Espíritu Santo y efecto de la **caridad**, hay que tratar, por todos los medios, que “nadie sea disturbado o entristecido en la casa de Dios”⁸⁷. Para ello es totalmente imprescindible vivir la caridad fraterna: “Esto es: ‘*tengan por más dignos a los demás*’ (Ro 12, 10); soporten con paciencia sin límites sus debilidades, tanto corporales como espirituales; pongan todo su empeño en obedecerse los unos a los otros; procuren todos el bien de los demás, antes que el suyo propio; pongan en práctica un sincero amor fraterno; vivan siempre en el temor y amor de Dios; amen a su Abad (superior) con una caridad sincera y humilde; no antepongan nada absolutamente a Cristo, el cual nos lleve a todos juntos a la vida eterna”⁸⁸. De tal modo debería vivirse la caridad fraterna que al ver nuestra vida se dijese: “¡Mirad cómo se aman entre sí y cómo están dispuestos a morir unos por otros!”⁸⁹ [...]»⁹⁰.

«De manera especial hay que pedir la gracia de la ciencia de la cruz y de la alegría de la cruz, que sólo se alcanzan en la escuela de Jesucristo».⁹¹

«Y los santos nos recuerdan la alegría que es fruto de esta cruz: “He llegado a no poder sufrir pues me es dulce todo sufrimiento”⁹² [...]»⁹³.

«De aquí, también, de la resurrección del Señor, surge un elemento que debe ser esencial en nuestra espiritualidad –y en toda espiritualidad cristiana–: la alegría que, en nuestro caso, debe manifestarse de manera especial, en la celebración del Día del Señor, el Domingo; en el sentido de la fiesta; y en la recreación, que nosotros llamamos eutrapelia.

La alegría, que es el secreto gigantesco del cristiano, es espiritual y sobrenatural, y nace de considerar el misterio del Verbo Encarnado. *“Alégrate”*, regocíjate, le dijo el ángel Gabriel a María; Ella diría más tarde: *“exulta de júbilo mi espíritu”* (Lc 1, 47), habiendo, instantes antes, testificado Isabel:

⁸⁷ SAN BENITO, *Santa Regla*, XXXI, 19.

⁸⁸ SAN BENITO, *Santa Regla*, LXXII, 1-12.

⁸⁹ TERTULIANO, *Apologética*, ML 1,534.

⁹⁰ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, nnº 95-96, pp. 64-65.

⁹¹ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, nº 136, p. 230.

⁹² SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS, *Historia de un alma*, cap. XII, 21.

⁹³ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, nº 145, p. 234.

“exultó de gozo el niño en mi seno” (Lc 1, 44); y luego el ángel a los pastores: *“Os anuncio una gran alegría, que es para todo el pueblo”* (Lc 2, 10); y nace de constatar el misterio de la resurrección del Señor: *“llenas... de gran gozo”* (Mt 28, 8); como los discípulos de Emaús: *“¿No ardían nuestros corazones dentro de nosotros mientras en el camino nos hablaba?”* (Lc 24, 32); *“no creían aún en fuerza del gozo y la admiración”* (Lc 24, 41), *“se volvieron... con grande gozo”* (Lc 24, 52); *“los discípulos se alegraron viendo al Señor”* (Jn 20, 20). Por eso insiste San Pablo: *“Alegraos, os vuelvo a repetir, alegraos”* (Flp 4, 4) [...]

En el fondo la alegría brota de considerar que Dios es⁹⁴, que Cristo es: *“Ánimo, Yo soy”* (Mc 6, 50), que la verdad prima sobre la mentira, el bien sobre el mal, la belleza sobre la fealdad, el amor sobre el odio, la paz sobre la guerra, la misericordia sobre la venganza, la vida sobre la muerte, la gracia sobre el pecado, en fin, el ser sobre la nada, la Virgen sobre Satanás, Cristo sobre el Anticristo, Dios sobre todo. *“Dios es alegría infinita”*⁹⁵.

Del Misterio Pascual y del Día del Señor –Domingo–, que son los días de fiesta por excelencia, deben nacer entre nosotros las fiestas, ya que la auténtica fiesta debe nacer del culto, es decir, en la alabanza tributada al Creador por la bondad de la existencia, ya que el séptimo día *“Dios vio que todo era bueno... y descansó”* (Gen 1, 31; 2, 2-3). Y, como enseña San Agustín, el culto tiene lugar mediante *“el ofrecimiento de alabanza y de acción de gracias”*⁹⁶, y siendo el acto principal de culto el sacrificio, se constituye así en el alma de la fiesta. *¡Cuánto más sentido tiene esto a la luz de la resurrección del Señor, y de la perpetuación de su Sacrificio en los altares!»*⁹⁷.

Las enseñanzas del Papa Beato también iluminan estos aspectos en nuestra legislación:

- «El Señor nos llama a vivir juntos “para que el mundo crea” (Jn 17, 21). El signo de la fraternidad es, por lo mismo, sumamente importante porque es el signo que muestra el origen divino del mensaje cristiano y

⁹⁴ Cf. Ex 3,14.

⁹⁵ SANTA TERESA DE LOS ANDES, carta 101.

⁹⁶ SAN AGUSTÍN, *De Spiritu et littera*, XIII, 22.

⁹⁷ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 203. 204. 210. 211, p. 250-253.

posee la fuerza para abrir los corazones a la fe. Por eso “toda la fecundidad de la vida religiosa depende de la calidad de la vida fraterna en común”^{98,99}.

- «“La vida religiosa será, pues, tanto más apostólica, cuanto más íntima sea la entrega al Señor Jesús, más fraterna la vida comunitaria y más ardiente el compromiso en la misión específica del Instituto”^{100,101}.

- ““Toda la fecundidad de la vida religiosa depende de la calidad de la vida fraterna en común. Más aún: la renovación actual en la Iglesia y en la vida religiosa se caracteriza por una búsqueda de comunión y comunidad”^{102,103}.

- **«En efecto, “nuestra identidad tiene su fuente última en la caridad del Padre. Al Hijo -Sumo Sacerdote y Buen Pastor-, enviado por el Padre, estamos unidos sacramentalmente a través del sacerdocio ministerial por la acción del Espíritu Santo. La vida y el ministerio del sacerdote son continuación de la vida y la acción del mismo Cristo [...] Esta es nuestra identidad, nuestra verdadera dignidad, la fuente de nuestra alegría, la certeza de nuestra vida”^{104,105}.**

2.7. «La eficaz inserción en el medio donde estamos trabajando apostólicamente»¹⁰⁶, **esto es «morder la realidad». «Algo que es propio de nuestro carisma es tener esa actitud de “morder la realidad” [...]** Para conseguir esto señalamos dos aspectos indispensables: el primero es

⁹⁸ JUAN PABLO II, *Discurso a la Conferencia plenaria de la Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica* (20 de noviembre de 1992) 3.

⁹⁹ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Vida fraterna en común*, n° 22.

¹⁰⁰ *Exhortación apostólica postsinodal «Vita consecrata»*, 72.

¹⁰¹ *Directorio de Vida fraterna en común*, n° 88.

¹⁰² JUAN PABLO II, *Discurso a la Conferencia plenaria de la Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica* (20 de noviembre de 1992) 3.

¹⁰³ *Directorio de Vida fraterna en común*, n° 96.

¹⁰⁴ Cf. *Exhortación apostólica postsinodal «Pastores dabo vobis»*, 18.

¹⁰⁵ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Vida consagrada*, n° 241.

¹⁰⁶ *Notas del V Capítulo general*, 4.

la fidelidad a Jesucristo; el segundo es la metafísica tomista que nos ayuda a “no dar golpes en el aire”, como dice san Pablo¹⁰⁷: intentar ver cómo está la gente, cómo están los jóvenes, qué problemas tienen, cómo se los puede ayudar mejor, etc»¹⁰⁸.

- «La pastoral de la cultura podrá ofrecer una respuesta positiva y eficaz a los grandes desafíos o incluso dramas del hombre “post-moderno”, principalmente a partir de la instancia metafísica, mediante la filosofía del ser. Pues la postura nihilista, horizonte actual de muchas filosofías que se han alejado del sentido del ser, niega toda verdad objetiva y en consecuencia lo que fundamenta la dignidad y la libertad humanas¹⁰⁹. De aquí la urgencia de recuperar la metafísica del ser, una filosofía dinámica que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo¹¹⁰»¹¹¹.

- «Pues la Iglesia, con su doctrina social, que argumenta a partir de lo que está de acuerdo con la naturaleza de todo ser humano, contribuye a hacer que se pueda reconocer eficazmente y luego también realizar lo que es justo. En este sentido, se puede destacar el esfuerzo del Magisterio, sobre todo en el s. XX, para leer la realidad social a la luz del Evangelio y ofrecer su propia contribución a la solución de la cuestión social¹¹²»¹¹³.

- «Por lo tanto, al encontrarnos “frente al desarrollo de una cultura que se configura como escindida, no sólo de la fe cristiana, sino incluso de los mismos valores humanos, como también frente a una cierta cultura científica y tecnológica impotente para dar respuesta a la apremiante exigencia de verdad y de bien que arde en el corazón de los hombres, la Iglesia es plenamente consciente de la urgencia pastoral de

¹⁰⁷ Cf. 1Co 9, 26.

¹⁰⁸ Notas del V Capítulo general, 5.

¹⁰⁹ Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica «Fides et ratio» (14 de septiembre de 1998) 90.

¹¹⁰ Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica «Fides et ratio» (14 de septiembre de 1998) 97.

¹¹¹ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Evangelización de la cultura*, n° 11.

¹¹² Por ejemplo, en estos últimos años cf. las tres encíclicas sociales de Juan Pablo II: *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis*, *Centesimus Annus*, y el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*.

¹¹³ *Directorio de Evangelización de la cultura*, n° 220.

reservar a la cultura una especialísima atención”¹¹⁴. “Es ésta una exigencia que ha marcado todo su camino histórico, pero hoy es particularmente aguda y urgente”¹¹⁵.

Dicho brevemente, la fe se debe hacer cultura. Esto es, la fe debe encarnarse en la vida y en la cultura de los hombres [...]»¹¹⁶.

- «*Se ha de llevar adelante una renovada pastoral de la cultura pues la cultura constituye el lugar de encuentro privilegiado con el mensaje de Cristo. Pues “una fe que no se convierte en cultura es una fe no acogida en plenitud, no pensada en su totalidad, no vivida con fidelidad”*»¹¹⁷»¹¹⁸.

2.8. «La elección de los “puestos de avanzada” en la misión»¹¹⁹.
Nos referimos a los que hemos dado en llamar «destinos emblemáticos»: lugares que representan un tinte de honor para nuestra pequeña Familia Religiosa, pues se trata de puestos de misión en donde tal vez los misioneros no vean frutos abundantes de su trabajo, de donde probablemente no surjan vocaciones y a donde, quizás, si no hubiésemos aceptado ir nosotros nadie hubiese querido ir a causa de las dificultades. Sin embargo, el sacrificio silencioso de quienes allí dan su vida por Cristo no quedará sin recompensa, son una enorme fuente de bendición para todo el Instituto y para la Iglesia universal.

- «La urgencia de la evangelización misionera es que ésta constituye el primer servicio que la Iglesia puede prestar a cada hombre y a la humanidad entera en el mundo actual, el cual está conociendo grandes conquistas, pero parece haber perdido el sentido de las realidades últimas y de la misma existencia”¹²⁰»¹²¹.

¹¹⁴ Exhortación apostólica postsinodal «*Christifideles Laici*», 44.

¹¹⁵ Carta encíclica «*Redemptoris missio*», 52.

¹¹⁶ Directorio de Evangelización de la cultura, nnº 247-248.

¹¹⁷ Juan Pablo II, Carta autógrafa por la que se instituye el Consejo Pontificio de la Cultura (20 de mayo de 1982).

¹¹⁸ Directorio de Evangelización de la cultura, 241.

¹¹⁹ Notas del V Capítulo general, 4.

¹²⁰ Carta encíclica «*Redemptoris missio*», 2.

¹²¹ INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, Directorio de misiones ad gentes, nº 19.

- «“El número de los que aún no conocen a Cristo ni forman parte de la Iglesia aumenta constantemente; más aún, desde el final del Concilio, casi se ha duplicado. Para esta humanidad inmensa, tan amada por el Padre que por ella envió a su propio Hijo, es patente la urgencia de la misión”¹²²»¹²³.

- «Finalmente, “a la pregunta *¿Para qué la misión?* respondemos con la fe y la esperanza de la Iglesia: abrirse al amor de Dios es la verdadera liberación. En él, sólo en Él somos liberados de toda forma de alienación y extravío, de la esclavitud del poder del pecado y de la muerte. Cristo es verdaderamente *nuestra paz* (Ef 2, 14), y *el amor de Cristo nos apremia* (2Cor 5, 14), dando sentido y alegría a nuestra vida. *La misión es un problema de fe*, es el índice exacto de nuestra fe en Cristo y en su amor por nosotros”¹²⁴»¹²⁵.

«El renovado impulso hacia la misión *ad gentes* exige misioneros santos. No basta renovar los métodos pastorales, ni organizar y coordinar mejor las fuerzas eclesiales, ni explorar con mayor agudeza los fundamentos bíblicos y teológicos de la fe: es necesario suscitar un nuevo ‘anhelo de santidad’ entre los misioneros y en toda la comunidad cristiana, particularmente entre aquellos que son los colaboradores más íntimos de los misioneros”.¹²⁶ “El misionero ha de ser un ‘contemplativo en acción’ que halla respuesta a los problemas a la luz de la Palabra de Dios mediante la oración personal y comunitaria”¹²⁷»¹²⁸.

2.9. «Las obras de misericordia, sobre todo con discapacitados»¹²⁹, etc.

- «El enfermo debe buscar su propia configuración con Cristo, exhortaba Juan Pablo II: “a vosotros, queridos hermanos y hermanas que sufrís en el cuerpo o en el espíritu, os deseo de corazón que sepáis reconocer y acoger al Señor que os llama a ser testigos del Evangelio del sufrimiento, contemplando con confianza y amor el Rostro

¹²² Carta encíclica «*Redemptoris missio*», 3.

¹²³ Directorio de misiones *ad gentes*, n° 20.

¹²⁴ Carta encíclica «*Redemptoris missio*», 11.

¹²⁵ Directorio de misiones *ad gentes*, n° 57.

¹²⁶ Carta encíclica «*Redemptoris missio*», 90.

¹²⁷ Carta encíclica «*Redemptoris missio*», 91.

¹²⁸ Directorio de misiones *ad gentes*, 201.

¹²⁹ Notas del V Capítulo general, 4.

de Cristo crucificado (cf. *Novo millennio ineunte*, 16), uniendo vuestros sufrimientos a los suyos”¹³⁰.

Y a quien asiste con sus cuidados al enfermo: capellanes, religiosos y religiosas, médicos, enfermeros y enfermeras, farmacéuticos, personal técnico y administrativo, asistentes sociales y voluntarios, Juan Pablo II les recordaba que están llamados “a ser generosos discípulos de Cristo, Buen Samaritano. Conscientes de vuestra identidad, descubrid en los enfermos el Rostro del Señor doliente y glorioso... (para) ser testigos creíbles del amor de Cristo”¹³¹,¹³².

- «En nuestros seminarios y casas de formación se deberá enseñar la importancia de esta obra de misericordia. “La Pastoral de la Salud debe reflejarse de manera adecuada en el programa de formación de los sacerdotes, de los religiosos y religiosas, porque en la atención a los enfermos, más que en otras cosas, se hace creíble el amor y se ofrece un testimonio de esperanza en la resurrección”¹³³,¹³⁴.

2.10. «La visión providencial de toda la vida. Un ejemplo de esto es el hecho que consideramos a nuestros enemigos como parte, espiritual, de nuestra familia religiosa, porque nos han hecho y nos hacen el bien [...] “omnia cooperantur in bonum” (Ro 8, 28)»¹³⁵.

«¡Cuál debe ser nuestra confianza y alegría al saber que la muerte ya ha sido vencida! Y ha sido vencida gracias a la Encarnación del Verbo, y a su Sacrificio redentor. Por eso la Encarnación del Verbo es condición y garantía para todo el universo. “La falta de la vida y de la salvación de la desesperación para todos los hombres, la condición ‘sine qua non’ y la garantía para todo el universo se encierran en las palabras ‘El Verbo se hizo

¹³⁰ JUAN PABLO II, *Mensaje para la XIª Jornada Mundial del Enfermo*, Washington D.C., U.S.A. (11 de febrero de 2003) 6.

¹³¹ JUAN PABLO II, *Mensaje para la XIª Jornada Mundial del Enfermo*, Washington D.C., U.S.A. (11 de febrero de 2003) 6.

¹³² INSTITUTO DEL VERBO ENCARNADO, *Directorio de Obras de misericordia*, 8.

¹³³ JUAN PABLO II, *Mensaje para la XIª Jornada Mundial del Enfermo*, Washington D.C., U.S.A. (11 de febrero de 2003) 5.

¹³⁴ *Directorio de Obras de misericordia*, nº 9.

¹³⁵ *Notas del V Capítulo general*, 5.

carne' y 'la fe en estas palabras'"¹³⁶. Porque "la Encarnación del Hijo de Dios es el fundamento, la fuente y el modelo, tanto de un nuevo orden sobrenatural de existencia para todos los hombres, que precisamente de este misterio obtienen la gracia que los santifica y los salva, como de una antropología cristiana, que se proyecta también en la esfera natural del pensamiento y de la vida con su exaltación del hombre como persona, colocada en el centro de la sociedad y -se puede decir- del mundo entero"¹³⁷,¹³⁸.

2.11. «La devoción a la Virgen es algo propio del carisma, no sólo por el cuarto voto, sino también por la presencia de la Virgen en todas nuestras actividades, desde la consagración que renovamos en cada Misa hasta la terminación de todas nuestras fiestas con un canto a la Virgen»¹³⁹.

- «Nuestra relación con la Virgen encuentra un nuevo fundamento en nuestra espiritualidad que quiere ser "del Verbo Encarnado". "La Virgen dio su Sí en calidad de esclava: *He aquí la esclava del Señor* (Lc 1, 38) y miró Dios la humildad de su esclava (Lc 1, 48), y entonces tomó el Verbo forma de esclavo, haciéndose semejante a los hombres (Flp 2, 7) en sus entrañas purísimas"¹⁴⁰»¹⁴¹.

¹³⁶ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes del Coloquio sobre «las comunes raíces cristianas de los pueblos europeos»* (6 de noviembre de 1981).

¹³⁷ JUAN PABLO II, *Audiencia General* (23 de marzo de 1988).

¹³⁸ *Constituciones. Directorio de Espiritualidad*, n° 319, p. 291; *Directorio de Tercera Orden*, n° 324.

¹³⁹ *Notas del V Capítulo general*, 6.

¹⁴⁰ «María Santísima es modelo de docilidad a la voluntad divina desde el 'Fiat' de la Anunciación hasta la maternidad dolorosa del Calvario» (JUAN PABLO II, *Meditación del Ángelus* (22 de julio de 1990).

¹⁴¹ *Directorio de Vida Consagrada*, n° 418.

No sabe qué es amor quien no te ama,
celestial hermosura, esposo bello;
tu cabeza es de oro, y tu cabello
como el cogollo que la palma enrama;

tu boca como lirio, que derrama
licor al alba; de marfil tu cuello;
tu mano el torno, y en su palma el sello,
que el alma por difraz jacintos llama.

¡Ay Dios! ¿en qué pensé cuando, dejando
tanta belleza, y las mortales viendo,
perdí lo que pudiera estar gozando?

Mas si del tiempo que perdí me ofendo,
la prisa me daré, que una hora amando
venza los años que pasé fingiendo.

Lope de Véga

¿QUÉ ANDUVO MAL EN LA EXÉGESIS (NT) Y CRISTOLOGÍA CATÓLICAS? MÁS ALLÁ DE MARCOS 10,17-22

John M. McDermott, S.J.¹

Sacred Heart Major Seminary, Detroit, USA

En un comentario acerca del estado de los estudios bíblicos entre los católicos, W. Burton señala la existencia de sed por la palabra de Dios. Pero hay un obstáculo que impide que esa sed sea saciada. Generalmente se crea «pánico» cuando se asigna la Biblia como parte del currículum de religión a un maestro de escuela católico: «¡He oído a maestros decir que ellos prefieren enseñar “*cualquier cosa* excepto la Biblia!”»² Lamentablemente los maestros de escuela secundaria no son los únicos angustiados por los cursos bíblicos. Maestros en los Colleges³ católicos deben notar con cuánta frecuencia la fe de los estudiantes es conmovida o confundida por los cursos sobre el Nuevo Testamento enseñados por profesores piadosos. ¿Por qué es que sacerdotes y profesores de Escritura han perdido su fe o abandonado su sacerdocio después de haber estudiado exégesis? ¿Cómo puede ser que la relación cercana con la palabra viviente de Dios conduzca

¹ Fr. John Michael McDermott es un sacerdote jesuita con una extensa carrera como profesor y escritor. Ha enseñado en Fordham University (Nueva York), la Gregoriana (Roma), Pontifical College Josephinum (Columbus, Ohio) y actualmente lo hace en el seminario Sacred Heart de Detroit (Michigan, EEUU). Fue miembro de la Pontificia Comisión Teológica Internacional desde 2004 hasta 2009.

N. del T. He preferido mantener las referencias bibliográficas citadas por el autor en su original inglés. El presente artículo fue originalmente publicado en *Angelicum* 86 (2009) 795-833. La traducción ha sido revisada por el autor.

² BURTON WILLIAM L., O.F.M., ‘Buried Treasure: Why Catholics Should Learn More about Scripture,’ *Commonweal* (April 6, 2007), 16.

³ Colleges en EEUU-Canadá son instituciones educativas de nivel terciario-universitario.

a la separación de la fe de la Iglesia? ¿Y cómo se pueden poner de acuerdo las presentaciones exegéticas modernas sobre Jesús con la fe tradicional de la Iglesia?

Hace más de veinte años, el Cardenal Ratzinger diagnosticó «la crisis del método histórico-crítico» empleado en los estudios bíblicos. Ya por entonces la «desintegración de la interpretación y la hermenéutica» era visible para un observador agudo. Él no se refería principalmente a los exégetas materialistas o feministas que actúan con una ideología específica para deformar el texto de acuerdo a conclusiones preestablecidas, sino a las dificultades inherentes en el método. Los presupuestos filosóficos de los exégetas alemanes líderes, que fluyen de la reducción kantiana de la epistemología a las ciencias empíricas, excluyen los milagros, el uso de palabras humanas por parte de Dios y, dicho en breve, Su intervención directa en la historia. Lo extraordinario cae fuera del rango de percepción de las ciencias físicas empíricas, por lo cual es ignorado. En última instancia, esto significa que se hace imposible certificar científicamente la Encarnación. Además, con el énfasis puesto en el significado humano de los documentos, cada texto bíblico es estudiado en sí mismo y la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la *analogia Scripturae*, es olvidada. El método, además, prioriza la palabra sobre el evento, es decir, la interpretación sobre el hecho, como si los hechos carecieran de un significado propio. Esto permite a los exégetas preferir lo profético «judío» a los elementos sacramentales y místicos del Cristianismo y, en general, la discontinuidad a la continuidad. Para explicar la continuidad entre el supuesto Jesús profeta no-mesiánico y el culto que la Iglesia hace de Él como Mesías, se apela al esquema biológico de la evolución, hoy dominante; lo más simple, como quiera que sea definido, es postulado como la base original a partir de la cual deriva lo más complejo. Entonces, influencias apocalípticas, estoicas y mistéricas, provenientes del mundo helenístico, supuestamente entraron en la comunidad cristiana para producir la maravillosa religión sincretista del Catolicismo. Bultmann, Dibelius, y sus estudiantes pueden reconciliar esos presupuestos con una comprensión protestante del cristianismo, en la cual la fe es opuesta a la razón y el mundo revelado es suficiente por sí solo para engendrar la fe; esos presupuestos, sin embargo, son claramente enemigos de la teología católica. Como escribió Benedicto XVI en *Jesús de Nazareth*, «Naturalmente creer que [Jesús] como hombre *fue* realmente Dios y dio

a conocer esto en parábolas de una manera incluso más inequívoca, trasciende las posibilidades del método histórico». El cardenal, si bien acepta el valor de la exégesis científica, se preguntaba cómo es coherente con la tradición católica. Incluso más, considerando la historia de la exégesis histórico-crítica y observando como la reconstrucción «científica» del pasado bíblico se correspondía asombrosamente con las corrientes intelectuales de la época, él desafiaba a la comunidad exegética a una autoevaluación crítica⁴. Más recientemente, los exégetas católicos están más dispuestos a aceptar ese desafío⁵. Este artículo trata de contribuir a sus esfuerzos ejemplificando cómo presupuestos filosófico-teológicos inadecuados afectan la exégesis católica, la cual a su vez influye en la teología especulativa, que los exégetas refieren para sostén de su exégesis. Aparentemente un método de aproximación a Cristo implícitamente nestoriano ha entrado en la exégesis y teología dogmática católicas.

Un artículo anterior a este, que trata de la interpretación del llamado de Jesús al joven rico a la pobreza evangélica (Mc 10,17-22), fue ocasionado por la afirmación de G. Vermes, ex sacerdote y profesor bíblico, de que el texto niega la divinidad de Jesús. Allí donde Vermes rechaza el dogma eclesial, otros autores católicos presentan cuestiones que son difíciles de reconciliar con la tradición católica. Como mostró aquel artículo, R. Brown afirma implícitamente que Jesús no era consciente de su divini-

⁴ RAZINGER JOSEPH, 'Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today,' en *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and the Church*, ed. R. Neuhaus (Grand Rapids, Eerdmans, 1989), 1-23; --, *Jesus von Nazareth* (Freiburg: Herder, 2006), 21.

⁵ El artículo de Ratzinger ha sido republicado recientemente junto con ensayos críticos de exégetas católicos de importancia en *Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, ed. José Granados, Carlos Granados, and Luis Sánchez-Navarro (Gran Rapids: Eerdmans, 2008). Luke T. Johnson and William S. Kurz, S.J., *The Future of Catholic Biblical Scholarship* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 14-15, 112, 127, 130, 138, 161-62, 264, denuncian de manera más incisiva la aridez del método y su fracaso para nutrir la fe, al igual que los «criterios y expectativas cada vez más distorsionados de la academia» que, conducidos por compromisos ideológicos, degenera en caos intelectual. «La academia, dicho en breve, está en peligro de perder su corazón, y la iglesia se encuentra en el proceso de perder la razón» (39).

dad, y J. Donohue deja la cuestión abierta. Pero si Jesús no sabía de Su divinidad, ¿quién se lo informó y qué valor tiene su enseñanza terrena? Cuatro sacerdotes religiosos, F. Moloney, W. Harrington, D. Harrington, y Donohue, adoptan una interpretación protestante sobre la salvación como puramente recibida. Además de no armonizar con el texto, esta exégesis ignora la enseñanza de la Iglesia acerca de la cooperación humana con la gracia. Finalmente, ninguno de esos religiosos ve en el texto la justificación para el voto de pobreza a pesar de que, desde los días de San Antonio Abad, Mc 10,12-22 ha sido el texto clásico para la vida religiosa⁶. Moloney incluso condena todo «uso inadecuado» de ese texto para justificar la «pobreza evangélica»⁷. ¿Qué es lo que explica tal discontinuidad entre exégesis y tradición de la Iglesia? Si los expertos no pueden establecer conexiones entre el Nuevo Testamento y la enseñanza de la Iglesia, los maestros de escuela secundaria necesariamente palidecen enfrente de un curso sobre la Biblia.

El problema es serio. *Dei Verbum* 24 establece el principio: «Que el estudio de la Sagrada Escritura sea el alma de la Sagrada Teología». La teología dogmática de la Iglesia debe estar basada en la Escritura según es transmitida en su Tradición. La Escritura y la Tradición deben estar en acuerdo entre

⁶ McDERMOTT JOHN, S.J., 'Didn't Jesus Know He Was God? Mk 10:17-22,' *Irish Theological Quarterly* 73 (2008), 307-33. Más precisamente, en su *Vita Antonii* 2, S. Atanasio cita Mt 19,21 con su adición, «si quieres ser perfecto». La perfección es requerida de todos los creyentes (Mt 5,48).

⁷ MOLONEY FRANCIS, S.D.B., *The Gospel of Mark* (Peabody, MA; Hendrickson, 2002), 200, n. 153, hace referencia a su *A Life of Promise: Poverty, Chastity, Obedience* (Wilmington: Glazier, 1984), 55-65, que restringe el llamado de Jesús a una total desposesión a un solo caso, en tanto la riqueza obstaculiza el seguimiento particular de Jesús por parte de ese sujeto. Pero simultáneamente acentúa la naturaleza radical de la fe y la auto entrega que son requeridas de todos los cristianos. Así que el caso del joven rico es paradigmático en un aspecto y no lo es en el otro, dependiendo del capricho exegético. Moloney también rechaza la comprensión tradicional de pobreza, como la no posesión de bienes privados, a favor de un compartir con la comunidad y un producir para ella. Independientemente de lo laudable que sea este énfasis en compartir, el rechazo del voto de no posesión privada abre la puerta para abusos burgueses. Sin embargo, la exégesis previa de Moloney identifica de manera correcta la auto entrega radical, no la simple receptividad, en el seguimiento de Jesús. Quitada la demanda concreta de venderlo todo, el radicalismo evangélico se evapora.

sí dado que ambas presentan la revelación de Dios como «el único depósito sagrado de la palabra de Dios» y «la regla suprema de la fe de la Iglesia» (DV 7-10, 12, 21, 24). En consecuencia *Dei Verbum* 23 convoca a todos los teólogos, exégetas y otros, «a combinar ardientemente sus esfuerzos» para acercar el fruto de sus trabajos al pueblo de Dios «con completa dedicación y de acuerdo con la mente de la Iglesia». Los grandes teólogos siempre han nutrido su pensamiento directamente de la Escritura. Sin embargo, la exégesis histórico-crítica con todas sus teorías conflictivas, se lamentaba el Cardenal Ratzinger, «se convirtió en una auténtica barrera que impidió el acceso de la Biblia a todos los no iniciados». Veinticinco años antes Karl Rahner había observado que la exégesis moderna parecía, a menudo, un terreno cercado de presupuestos arcanos y de lenguaje técnico que rechaza cualquier intento de entendimiento tanto por parte de los teólogos dogmáticos como por parte de los laicos⁸.

Desde el Vaticano II exégetas y teólogos dogmáticos se han prestado mutua atención. Desgraciadamente los presupuestos exegeticos protestantes han condicionado a ambos, desde el momento en que los teólogos dogmáticos miraban a los exégetas para obtener los datos históricos sobre los cuales ellos pudieran construir sus cristologías. La falta de unidad entre exégetas y teólogos dogmáticos puede ser ejemplificada in extenso. Las siguientes páginas consideran a exégetas católicos que comprenden, en la frase de R. Brown, «los moderados conservadores»⁹. Después de décadas de sospecha católica de la crítica exegetica moderna, estos profesores han obtenido el respecto en los círculos académicos de la exégesis católica. Ellos intentan cubrir el hueco entre el magisterio histórico secular y la doctrina católica haciendo de intermediarios entre la enseñanza histórico-crítica para los teólogos dogmáticos y brindando los frutos de su exégesis al pueblo de Dios. Su presencia en la academia certifica que la investigación

⁸ RAHNER KARL, S.J., 'Exegesis and Dogmatic Theology,' en *Dogmatic vs Biblical Theology*, ed. Herbert Vorgrimler, tr. Kevin Smyth (London: Burns & Iatesm 1964), 34-43, 56-59.

⁹ BROWN RAYMOND, S.S., 'Christology,' *New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. Brown, J. Fitzmyer, R. Murphy (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990) [en adelante: *NJBC*], 1356-1357; --, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist, 1994), 14-15.

crítica es compatible con la fe católica. Después del concilio insistieron en tomar seriamente la humanidad de Cristo y movieron la justificación paulina más allá de Molina y Báñez. Su aprecio de las «formas literarias» liberaron a los apologetas católicos de tener que defender inútilmente detalles de la Escritura que no deben ser tomados literalísticamente. También han contribuido en gran manera a un diálogo ecuménico fructífero apenas imaginable hace sesenta años. Sin embargo, el Cardenal Ratzinger observaba dificultades en el método empleado por ellos. A menudo los mismos exégetas no notan las dificultades porque su disciplina los empuja a concentrarse sobre cuestiones de análisis lingüístico y precisión de los hechos, que son restablecidos por su investigación histórica a partir de la masa disponible de datos, continuamente en crecimiento. Pero el problema fundamental concierne el horizonte sobre el cual los «hechos» son interpretados. Se trata de un problema radical del pensamiento, uno que toca profundamente la teología dogmática. Sigamos históricamente el problema tanto para el dogma como para la exégesis.

Las Raíces del Problema

Existe una tensión básica en el pensamiento católico entre las categorías metafísicas de las enunciaciones dogmáticas de la Iglesia y el lenguaje de la Biblia. Si bien la literatura sapiencial emplea algunas ideas filosóficas y S. Pablo se permite algo de especulación cósmica así como de análisis antropológico, la biblia insiste principalmente en el drama de la interacción entre la libertad divina y la humana. La metafísica, por el contrario, busca las estructuras necesarias que subyacen a la realidad. En orden a evitar arbitrariedad se establecen principios básicos (e.g. de contradicción, de razón suficiente), además de que debe haber una relación entre las leyes mentales y la realidad externa. En la filosofía clásica la necesidad externa está ubicada en las «naturalezas», principios de actividad que se desarrollan conforme a leyes inherentes a ellas. Si las naturalezas no fueran necesarias, el pensamiento no estaría anclado en la realidad. Sin duda que no todo en la realidad es necesario. Los filósofos permiten la contingencia a través de la «materia prima», ese no-ser paradójico el cual, si bien ininteligible, entra en unión con la forma para producir naturalezas corporales¹⁰.

¹⁰ Cf. McDERMOTT JOHN, S.J., 'Why Matter Matters,' *Proceedings of the Sixty-Seventh Meeting of the Jesuit Philosophical Association*, ed. Joseph Koterski (New York:

Esa tensión provee el combustible para la acusación de Harnack de que la Iglesia Católica «helenizó» el Cristianismo. Supuestamente, sus teólogos y concilios impusieron categorías filosóficas griegas sobre el simple mensaje original de Cristo acerca de la llegada del reino en su enseñanza sobre la Paternidad de Dios, el valor infinito el alma, la justificación del pecador, y el mandamiento del amor fraterno¹¹. Este error de concepción ha sido eliminado por el estudio de Grillmeier sobre dogma Cristológico, demostrando el claro intento de los Padres de la Iglesia para permanecer fieles al evangelio. Si bien los Padres tomaron prestado el lenguaje filosófico, sólo intentaban mediar el evangelio de manera más persuasiva para su audiencia griega y resolver cuestiones intelectuales respecto de la constitución y de la obra de Cristo¹². En lugar de forzar a Cristo en el lecho procústeo de la metafísica griega, los pensadores católicos revolucionaron de hecho la filosofía antigua. Ireneo insiste sobre la creación *ex nihilo* de la materia y su bondad consiguiente; Hilario afirma la infinitud de Dios¹³; y el Concilio de Calcedonia relativiza la supremacía de la ‘naturaleza’ al afirmar que la unidad última de Cristo es hipostática, o personal, no natural (DS 302). Ellos no eliminan las naturalezas griegas sino que las incorporan

Fordham, 2006), 19-36; id, ‘Zwei Unendlichkeiten bei Thomas von Aquin: Gott und Materie,’ *Theologie und Philosophie* 61 (1986), 181-184; id, ‘Maritain on Two Infinities: God and Matter,’ *International Philosophical Quarterly* 28 (1988), 257-261; id., ‘Rahner on Two Infinities: God and Matter,’ *ibid.*, 443-457.

¹¹ HARNACK ADOLF, *What is Christianity?*, tr. T. Saunders (1900; repr. New York: Harper & Row, 1957) ejemplariza la teología liberal. Su *Historia del Dogma* en varios volúmenes, traducción N. Buchanan (1894; repr. New York: Dover, 1961) elabora la tesis de que «el Cristianismo dogmático está entre Cristianismo como la religión del evangelio... y Cristianismo como la religión del culto, sacramentos, ceremonial y obediencia, dicho en breve de superstición»; porque «dogma en su concepción y desarrollo es un trabajo del espíritu griego sobre la tierra del evangelio» (1:16-17).

¹² GRILLMEIER ALOIS, S.J., *Christ in Christian Tradition*, I, 2nd ed., tr. John Bowden (Atlanta: John Knowx, 1975), 557: «Los padres creyeron que ellos estaban combatiendo por el retrato puro de Cristo, como fue dibujado por la Biblia». (cf. También 545, n. 3, 550) Grillmeier traza el desarrollo posterior de la Cristología patristica en varios volúmenes subsiguientes, un monumento a la compatibilidad de la fe católica con la investigación histórica.

¹³ Irenaeus, *Adversus Haereses*, II, 10, 2-4; McDERMOTT JOHN S.J., ‘Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God’, *Vigiliae Christianae* 27 (1973), 177-189.

en una síntesis mayor. El Escolasticismo Medieval presupone la Escritura y la doctrina patrística, aunque toma prestadas muchas categorías aristotélicas en su esfuerzo para desarrollar la teología «científicamente». Los grandes Escolásticos, *magistri sacrae paginae*, nunca dudaron de la primacía de la revelación. Tomás establece claramente que mientras la sagrada doctrina se extiende a las diversas ciencias en la medida en que sus objetos pueden ser conocidos «por la luz divina», ella no sólo trasciende todas las ciencias sino que también juzga sus primeros principios en vista de la revelación: «todo lo que en las otras ciencias se encuentra que repugna a la verdad de esta ciencia [teología] es totalmente condenado como falso»¹⁴. Su propio pensamiento oscila entre categorías aristotélicas y neo-platónicas. Trascendiendo la lógica silogística, realiza una visión global cristiana equilibrada, expresada en términos aristotélicos y platónicos¹⁵.

La Problemática Moderna: Católicos

Un cambio importante se dio cuando Suárez escribió *Disputationes Metaphysicae* antes de comenzar su síntesis teológica. El jesuita reconoció el rol esencial de la filosofía en todo sistema teológico y colocó la fundación para su propia teología. Este desarrollo de una metafísica separada, sin embargo, contribuyó tanto a la elevación de la filosofía por encima de la revelación por parte del Iluminismo como a los intentos Neo-Escolásticos de una aplicación consistente de términos aristotélicos a los misterios teológicos. Si bien Suárez tuvo un conocimiento magistral de la Escritura y la Tradición y su distinción naturaleza-gracia le aseguraba que sus verdades teológicas fueran aceptadas sobre la base de autoridad, muchos sucesores suyos edificaron un edificio sistemático confiando más en las declaraciones de la Iglesia, formuladas en lenguaje técnico, que en la confrontación directa con la Biblia. Los manuales Neo-Escolásticos expresan la doctrina Católica en categorías aristotélicas. Mientras muchos protestantes perciben en esto una distorsión del evangelio, en realidad es descrito de manera más conveniente como una distorsión de Aristóteles. Los teólogos extendie-

¹⁴ *Summa Theologiae* I 1,3, ad 2; 1, 4; 5, 5, ad 2; 6, 2; cf. también I-II 66, 5 and ad 4. Cf. John McDermott, S.J., 'The Analogy of Human Knowing in the *Prima Pars*', *Gregorianum* 77 (1996), 280-283; --, 'La Struttura sacramentale della Realtà', *La Scuola Cattolica* 128 (2000), 285-290.

¹⁵ McDERMOTT, 'Analogy', 261-286, 501-525.

ron su propio vocabulario hasta hacer casi imposible su reconocimiento al considerar las verdades bíblicas. La especulación tartamudea cuando trata con la causalidad sacramental, la gracia actual (ni sustancia ni accidente), la gracia santificante (accidente, pero que cambia la relación básica de alguien con Dios), la gracia increada (a pesar de la omnipresencia natural de Dios), la disputa Dominico-Jesuita sobre las gracias suficiente y eficaz, los accidentes naturales en la Eucaristía, la comprensión diversa de persona y naturaleza para Cristo y la Trinidad, etc. Las verdades sobrenaturales no encajan fácilmente en las categorías de Aristóteles.

Las dificultades inherentes de la teología escolástica fueron ampliamente toleradas porque la Tradición funciona como una fuente de fe junto con la Biblia. Dado que las decisiones de los concilios pasados, al igual que explicaciones de normativas de los teólogos, son generalmente expresadas en el lenguaje de la metafísica clásica, los teólogos católicos se consideraron obligados a respetar el lenguaje tradicional. Muchos reconocieron tensiones entre el pensamiento clásico y la nueva física expuesta por Galileo, Descartes, y Newton, pero dudaron en aceptar la nueva visión global. Las filosofías desarrolladas a partir de la nueva física son superficiales. El supuesto determinismo de las leyes científicas contradice la experiencia humana de libertad y la presuposición científica de materia inerte ignora la obvia teleología contenida en las naturalezas¹⁶. Las filosofías del Iluminismo se demuestran muy pronto incapaces de asimilar verdades católicas. El rechazo teórico de la Iglesia a abrazar el Iluminismo es endurecido por el anticlericalismo de los *filósofos*, el fanatismo sanguinario de la Revolución Francesa, y la experiencia de la teología protestante.

La Problemática Moderna: Protestantes

El tardo nominalismo medieval tuvo tremendas consecuencias. La desconfianza de los universales alentó la investigación empírica, en la cual

¹⁶ Cf. la frustración de Diderot, expresada en una carta a su amante Sophie Volland, porque él no quería que su amor por ella fuese reducido a «un encuentro ciego de átomos»: «estoy furioso de encontrarme atrapado en una filosofía confundida que mi mente no puede dejar de aprobar y mi corazón de rechazar» (citado en Peter Gary, *The Party of the Enlightenment* [1963; repr. New York: Norton, 1971], 126). La contradicción del Iluminismo se hace inescapable cuando Kant distingue el determinismo de los *phenomena* de la libertad del *noumeno*.

las realidades físicas son consideradas primero en sí mismas y luego en relación mutua en términos de causalidad eficiente, impulso externo, en lugar de causalidad final. Las investigaciones de Buridan y Oresme anticiparon la física mecánica. Galileo compartía la desconfianza en las causas finales, pero su fe católica le garantizaba la inteligibilidad del mundo, que él entendió platónicamente en términos de leyes matemáticas cuantificadas¹⁷. De aquella revolución científica, que culmina en Newton y sus sucesores, emerge la visión tecnológica, en la cual las cantidades materiales inertes pueden ser sustituidas por sus equivalentes. La analogía no es requerida por el mecanicismo. Y la analogía es atacada también por otra aplicación del nominalismo. El ockhamista Lutero rechazó la filosofía aristotélica y confió únicamente en la palabra de Dios por encima de la razón e incluso contra ella. Absorbiendo el nominalismo de su cultura, Calvino despreció el conocimiento filosófico de Dios. La revelación de Dios se impone a todas las reconstrucciones humanas de la realidad. Su convicción de la razonabilidad de Dios, aunque inescrutable, explica de manera indudable la cohesión lógica de sus *Instituciones* construida sobre la palabra de Dios. Quizás sus estudios legales también contribuyen a esta búsqueda de claridad¹⁸. Ni Lutero ni Calvino dejan mucho lugar para la analogía en teología.

Al leer la Escritura los Reformadores generalmente equiparan interpretación bíblica con facticidad histórica; de allí que los sentidos histórico y literal se funden. Aunque se puedan añadir otros «sentidos», el énfasis,

¹⁷ CROMBE A.C., *Augustine to Galileo*, II, 2nd ed. (1959; repr. London: Mercury, 1961), 55-119; Edwin Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, 2nd ed. (1932; repr. Garden City: Double-day, 1954), 72-104; David Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago, 1992), 292-307, 360-68; A.R. Hall, *The Scientific Revolution 1500-1800*, 2nd ed. (1962; repr. Boston: Beacon, 1966), 6, 18-21, 56-60, 84-92, 112, 368. El grado de continuidad entre la física medieval y la física mecánica es evaluado diversamente dependiendo de la comprensión de la ciencia física que los autores tienen. Donde A. Koyré y A. R. Hall ven más discontinuidad, P. Duhem y S. Jaki ven más continuidad.

¹⁸ Cf. GERRISH BRIAN, *Grace and Reason* (Oxford: Clarendon, 1962), 1-2, 10-42; William Bouwsma, *John Calvin A Seventeenth Century Portrait* (New York: Oxford, 1988), 33, 106-09, 121-25, 150-61. Lutero básicamente niega la analogía entre Dios y el hombre en '*De servo arbitrio*', ed. A. Freitag, en *D. Martin Luthers Werke* 58 vols (Weimar: Böhlau, 1908), 18:685-686, 708-709, 712, 717, 724, 730-731, 784-785.

especialmente en las disputas, es sobre el sentido literal. Pero la separación de la Escritura de la Tradición, fundamental para el *Scriptura sola* de la Reforma, llevó a juxtaponer facticidad y significado cuando el Iluminismo forzó a los teólogos protestantes a reevaluar críticamente la verdad bíblica. La epistemología de Locke, según la cual los significados de las palabras se derivan de la experiencia sensitiva, identifica significado con verificabilidad o probabilidad basada en las observaciones pasadas. Las palabras proveen claves para la intención del autor pero su verdad debe ser verificada a través de una referencia explícita o una reflexión basada en la experiencia. La verdad no reside en la intención del autor ni en sus palabras sino en su verificabilidad. Cuando Wolff busca descubrir los significados ideales de las palabras que representan conceptos, se espera que los textos tengan sentido conceptual y los teólogos introducen distinciones entre textos históricos e instructivos, explicaciones de palabras y explicaciones de cosas (*Sacherklärung*). En consecuencia la Biblia es utilizada para proveer o ilustrar sentidos universales. Contra los teólogos que apelan a los milagros como garantes verídicos de proposiciones divinamente reveladas, Lessing argue que «verdades accidentales de la historia nunca pueden convertirse en pruebas para las verdades necesarias de la razón». Dado que el testimonio histórico de los milagros no puede reclamar una certeza absoluta en el presente, no puede garantizar la verdad de las proposiciones reveladas. Barth anota que Lessing, mientras implora ayuda para superar este «desagradable y amplio abismo» entre historia y verdad necesaria, de hecho considera el abismo insuperable. En su lugar, Dios trabaja a través de la historia para educar la raza humana, revelando de manera anticipada verdades que la razón prueba más tarde. La tentación de interpretar el cristianismo como una variación de la religión natural se intensifica después de que Kant convierte a la religión en un apéndice de la moralidad, expulsa los milagros del mundo fenoménico, lee la Biblia no como historia sino como historias edificantes, e interpreta a Jesús como el ideal moral personificado. Para explicar cómo los evangelistas pudieron proclamar la más alta moralidad al mismo tiempo que fabricaron los milagros y deificaron a Jesús, Strauss desarrolló la noción de mito: los mitos arropan verdades de la razón en historias sensibles para persuadir gente simple, incapaz de aferrar la verdad del Dios-hombre que guía el curso de la historia. Su apelo absoluto al mito cuestiona radicalmente la confiabilidad histórica de los evangelios. Simultáneamente los exégetas liberales imaginan diversas reconstrucciones de

la vida de Jesús como la forma suprema de conciencia humana. Incluso Strauss se retrae posteriormente a un Jesús tan humano. Dado que cada exégeta liberal «creó [a Cristo] de acuerdo con su propio carácter», con el tiempo la pretensión liberal de objetividad científica se fue disolviendo, y la Primera Guerra Mundial disipó los opiosos sueños liberales acerca de una humanidad divina ideal¹⁹.

Después de la Guerra Mundial, Barth y otros introdujeron la teología dialéctica, expresando su «a pesar de todo» [dennoch] a las frustrantes visiones liberales de progreso racional. Para Barth, sólo la palabra de Dios provee una verdad más allá de todas las fabricaciones filosóficas y sirve como norma del pensar humano. La búsqueda de un Jesús detrás de los evangelios revela la pecaminosidad humana: ningún hombre puede juzgar la palabra de Dios. Tomando la Encarnación seriamente, interpreta toda la realidad en términos de Jesús, el hombre-Dios en quien tiempo y eternidad están paradójicamente unidos. De manera simultánea la desilusión con la teología liberal resucita al Jesús de Schweitzer, un predicador apocalíptico que esperaba una inminente intervención divina como culminación de la historia. Pero los protestantes no pudieron evitar cuestiones que provenían de la exégesis previa. Reafirmaron la relegación de Marcos que hizo Wrede, calificando al evangelio más antiguo como «teología» y no historia, a raíz de supuestas contradicciones internas. Bultmann sintetizó el escepticismo exegético con el «a pesar de todo» [dennoch] de la teología dialéctica adaptando la antropología existencial de Heidegger: el individuo, acosado por la muerte y la culpa, no puede alcanzar una decisión definitiva sobre la realidad o su vida ante un horizonte de significado del ser que se aleja infinitamente; este es el análisis de san Pablo de la condición humana

¹⁹ FREI HANS, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New haven: Yale U., 1974); Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, tr. W. Montgomery (1910; repr. New York: Macmillan, 1961); Gotthold Lessing, 'On the Proof of the Spirit and of Power', *Lessing's Theological Works*, tr. H. Chadwick (Stanford: Stanford U., 1957), 53-55; --, 'The Education of the Human Race', *ibid.*, 95; Karl Barth, *From Rousseau to Ritschl*, tr. A. Macintyre and J. McIntyre (London: SCM, 1959), 118-149, 362-389; Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, (New York: Knopf, 1967-69), 1:328-335 (rastreado la cuestión de reconciliar verdades de fe y razón hasta Leibnitz); Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ed. R. Malter (1793; repr. Stuttgart: Reclam, 1974).

antes de la justificación del pecador por la gracia. La gracia produce la fe en cuanto la proclamación del *kerygma* permite al creyente expresar el «a pesar de todo» [dennoch] a un mundo condenado a la destrucción. La palabra de Dios, un evento que irrumpe en un mundo pecador, asegura al hombre el amor de Dios de manera gratuita. Lo central no es Jesús, que el criticismo histórico apenas puede tocar, sino el *kerygma* que Él inició. Llevado a la muerte, Jesús se levanta en el *kerygma*, superando un mundo pecador. Aunque muchos discípulos rechazan el agnosticismo de Bultmann respecto de Jesús e inician la segunda búsqueda [quest] por el Jesús histórico, las presuposiciones de Bultmann continúan guiando la exégesis actual. Por ejemplo, la incapacidad de la razón para descubrir una explicación consistente de la realidad anima a exégetas como Käsemann a enfatizar la diversidad de teologías expuestas por los autores bíblicos hasta el punto de contradicción. De manera similar el rechazo del «sobrenaturalismo» por parte de Bultmann todavía gobierna: «La historia es una unidad en el sentido de un continuum cerrado de efectos en el cual los eventos individuales están conectados por la sucesión de causa y efecto». Sin embargo la insistencia en cadenas causales cerradas contradice no sólo la presuposición de Bultmann de que la mente finita no puede alcanzar una razón consistente por la existencia sino también la moderna historiografía que acentúa la empatía subjetiva como una condición para escribir historia²⁰.

²⁰ KÄSEMANN ERNST, 'The Problem of the Historical Jesus', *Essays on New Testament Themes*, tr. W. Montague (London: SCM, 1964); James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (London: SCM, 1959); Rudolf Bultmann, 'Exegesis without Presuppositions', *Existence and Faith*, trans. Schubert Ogden (Cleveland: World, 1960) 291-92; --, 'New Testament and Mythology', en *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, ed. Hans W. Bartsch, tr. Reginald H. Fuller (New York: Harper & Row, 1961), 34-43. R. G. Collingwood describe el quiebre de la historiografía objetivista en *The Idea of History*, ed. T. Knox (1946; repr. New York; Oxford, 1956); Bultmann, *History and Eschatology* (New York; Harper, 1957), pp. 130-37, 141-45, aprueba el trabajo de Collingwood. Después de dar conferencias en universidades del norte europeo en los primeros años de la década de 1980, James Charlesworth, 'The Foreground of Christian Origins and the Commencement of Jesus Research', en *Jesus' Jewishness: Explaining the Place of Jesus in Early Judaism*, ed. J. Charlesworth (New York: Crossroad, 1999), 82, concluye: 'la escuela bultmanniana esta muerta'. Ese pronunciamiento resulta de estudios recientes sobre la condición judía de Jesús, cosa que Bultmann había soslayado. Pero la tremenda

El Encuentro de la Iglesia Católica con la Exégesis Protestante

Al resistir el Iluminismo y sus consecuencias la teología católica edificó una apologética basada en el sentido de pecado del hombre, su necesidad de un Redentor, y el testimonio histórico de las Escrituras sobre Cristo. Su realismo básico rechaza el impasse epistemológico de filosofías post-kantianas e insiste sobre la capacidad natural del hombre para conocer. Dado que los conceptos proveen abstracciones válidas y son transmitidos en las palabras, los evangelistas no tienen motivos para conjeturar historias acerca de Jesús que se contradigan con la sublimidad de su mensaje. Contra hipotéticas reconstrucciones los apologistas insisten sobre la confiabilidad histórica de la Escritura. Los exégetas producen gramáticas, textos y comentarios que se mantienen cerca del sentido literal o histórico, conscientes de las restricciones dogmáticas; ayudan a desarrollar una apologética que muestra a la Iglesia Católica como la iglesia verdadera fundada por Cristo. Aunque algunos reconocen diversos géneros literarios en las Escrituras, dudan sin embargo en impulsar demasiado lejos esa idea hasta que *Divino afflante Spiritu* (1943) los libera de los moldes neo-escolásticos. Esa encíclica anima a los exégetas a estudiar los géneros literarios de la Biblia al mismo tiempo que las culturas semita y griega en las cuales esos géneros estaban empapados, en orden a llegar a la intención del autor inspirado. Aunque los exégetas católicos son cautos en cuanto a apartarse de la doctrina de la Iglesia, el diálogo con los exégetas protestantes gradualmente los fuerza a enfrentar los problemas que atacan a la exégesis protestante²¹. *Dei Verbum* y *Unitatis redintegratio*, del Concilio Vaticano II, promovieron el diálogo. Desarrollos posteriores dentro de la teología católica relativiza-

influencia de Bultmann permanece en su sintética interpretación heideggeriana de la justificación paulina y la apocalíptica neotestamentaria. Hasta que una síntesis más poderosa de especulación y exégesis emerja, las presuposiciones filosófico-teológicas de Bultmann dominarán la exégesis.

²¹ FOGARTY GERALD, S.J., *American Catholic Biblical Scholarship* (San Francisco: Harper & Row, 1989), ofrece una buena visión de conjunto sobre los asuntos, personalidades, y batallas envueltos. F.-M. Braun, OP, *The Work of Père Lagrange*, tr. R. Murphy (Milwaukee: Bruce, 1963), detalla las tribulaciones de un pionero exégeta católico, a la vez fiel y crítico; Lagrange también poseía una conciencia especulativa de las implicaciones teológicas de la exégesis histórica.

ron las categorías neo-escolásticas²². El tomismo trascendental emergió del concilio fortalecido con la aprobación eclesiástica. Esta nueva interpretación, acentuando los elementos neo-Platónicos de Tomás, permitió que anteriores formulaciones teológicas fueran reconocidas como intentos válidos, pero quizás no completamente adecuados para aferrar el misterio no-temático [unthematic] en el centro de la revelación. Dado que la Biblia es preeminentemente palabra de Dios, los exégetas católicos pueden enfocar su atención en ella, retener su lenguaje tanto como sea posible, y dejar a los teólogos especulativos el trabajo de reconciliar desarrollos dogmáticos posteriores. Brown, tratando de respetar los límites de la fe católica, confiesa que la fe de la Iglesia emerge no solamente de la letra de la Escritura sino también de la reflexión sobre los textos sagrados²³.

²² McDERMOTT JOHN, S.J., 'The Path and Progress of Twentieth-Century Catholic Theology', *Josephinum Journal of Theology* 15/1 (2008), 11-42.

²³ BROWN R., S.S., *Biblical Exegesis and Church Doctrine* (New York: Paulist, 1985), 26-53; cf. también su *The Critical meaning of the Bible* (New York: Paulist, 1981), 1-44; Joseph Fizmyer, S.J., *Scripture, the Soul of Theology* (New York: Paulist, 1994), 72-89, sostiene la naturaleza normativa de la Escritura, incluyendo el Antiguo Testamento, sobre la tradición. Tradición «es la *norma normata* (la norma regulada), es decir, es normada por la Escritura». Pero no siempre es claro lo que él entiende por «tradición» y «palabra (o Palabra) de Dios». Reconoce que las tradiciones orales de la Iglesia precedieron su consignación por escrito, pero estaban siendo formadas en consonancia con las Escrituras Hebreas escritas. Tradición no es palabra de Dios; es solamente «manos sobre la palabra de Dios». Aunque reconoce que Escritura no se identifica simplemente con la Palabra de Dios, «como la Palabra de Dios *escrita* se encuentra por encima de la Tradición dogmática que brota de ella y encima del magisterio de la Iglesia que sirve a la Palabra de Dios». También se dice que Jesús es la norma de fe, que, uno supone, corresponde a la revelación. «[Fe] es normada por la figura de Jesús de Nazareth tal como es transmitida a nosotros por la antigua Iglesia Cristiana en aquella Tradición que está contenida en las Escrituras». Por ello son sostenidos de manera conjunta «Jesús de Nazaret como el revelador definitivo de Dios su Padre y el antiguo testimonio de él en el kerygma cristiano y su Escritura». ¿No sería más sencillo decir que Jesús, revelación definitiva de Dios, introduce, por medio de Su vida, obras y palabras, la fe de la Iglesia a través del Espíritu Santo? La revelación creída es entonces puesta por escrito en la tradición creyente, creada y mantenida por el Espíritu común del Padre y el Hijo. La Escritura está sujeta a Jesús, al cual media, como también el magisterio sirve al mismo Jesús, quien es expresado, aunque no exhaustivamente, en la Escritura. Mientras que

En la apertura ecuménica del Vaticano II, exégetas protestantes y católicos se vieron prontamente como una corporación académica. Los estándares de la academia frecuentemente triunfaron sobre las relaciones eclesiales²⁴. Lamentablemente el diálogo colocó a los exégetas católicos en

las palabras son necesarias para la fe, la revelación, que implica una relación entre personas, va más allá de las palabras. Jesús sobrepasa las palabras que dirigen hacia Él; las palabras son entendidas sólo en su propio ambiente, o tradición, establecido por el Espíritu de Jesús. Dado que no hay fe sin alguna comprensión de la revelación, el magisterio pertenece a la revelación como el polo subjetivo que garantiza su comprensión fiel. No hay simple subordinación de un aspecto al otro dado que los tres se presuponen y complementan mutuamente. «Sagrada Tradición, Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia están tan conectados y asociados de tal modo que uno de ellos no puede mantenerse sin los otros» (DV 10). A través de su Espíritu, Jesús está presente, en palabra y sacramento, en y a su Cuerpo, la Iglesia jerárquica. Por intentos equilibrados de sintetizar revelación divina de obra y de palabra, formulaciones conceptuales y magisterio en la aceptación y desarrollo del dogma, cf. Yves Congar, O.P. *La Tradition et les traditions* (Paris: Fayard, 1960), esp. 20-33, 42-59, 76-77, 151, 66, 189-94, 218-23, 233-35; Zoltan Alszegehy, S.J., y Maurizio Flick, S.J., *Lo Sviluppo del Dogma cattolico* (Brescia: Queriniana, 1967), 34-37, 43-48, 58-83, 89-118.

²⁴ JOHNSON-KURZ, *Future*, 14-31; cf. Charles Conroy, M.S.C., 'Reflections on the Present State of Old Testament Studies', *Gregorianum* 73 (1992), 599: «Un requisito primario de cualquier rama de estudio académico en el mundo de hoy es que su discurso esté disponible para un riguroso control intersubjetivo y abierto a la discusión entre todos los que están involucrados en el campo particular de estudio académico en cuestión. Consiguientemente, la exégesis del AT no puede limitarse a consideraciones intrínsecas a la teología Católica, o la teología luterana, o la teología Reformada, o la teología judía, etc. Si fuera así, no llegaría a lo que hoy se requiere de una disciplina académica. Esto puede ayudar a explicar por qué muchos escritos exegéticos no parecen ser muy teológicos en sus características». Conroy es un profesor cuidadoso, moderado, no uno radical. Sin embargo, sobre la misma cuestión, Bruna Costacura, 'Esegesi et lettura credente della Scrittura', 739-745, argumenta que «el horizonte del exegeta bíblico, que estudia e interpreta el texto sagrado, puede ser solamente el horizonte de un creyente que trabaja dentro de la fe». Sus notas a pie de página hacen referencia a B. Childs, J.A. Sanders, R. Rendtorff, y otros que cuestionan la posibilidad de una neutralidad académica. Razinger, "Biblical interpretation", 6-8, 18, 22-23, cuestionó anteriormente la posibilidad de una exégesis neutral y requería una *sym-pathia* con el texto bíblico leído en Tradición.

una triple desventaja. Primero, las cuestiones mayores del método histórico-crítico estaban ya definidas por la teología protestante. Segundo, el lenguaje escolástico del dogma católico no emergió inmediatamente de la Escritura. Tercero, la teología protestante combina generalmente especulación con exégesis. Los teólogos especulativos protestantes normalmente usan el lenguaje de la Escritura e, inversamente, los exégetas protestantes fácilmente introducen presuposiciones dogmáticas en su exégesis. Dado que los protestantes consideran solo la Biblia como verdadera palabra de Dios, mientras que todos los intentos teológicos para formular la fe son indicadores falibles de la revelación, ellos gozan de gran flexibilidad para desarrollar teologías. Aparte del lenguaje de la Escritura, fácilmente toman prestada terminología filosófica y científica corriente para hacer relevante el evangelio a las necesidades de su audiencia. De allí que su exégesis ejercita una atracción poderosa sobre católicos preocupados por vivir y mediar la fe a un mundo secularizado, aunque a menudo carecen del entrenamiento requerido para reconocer presuposiciones ocultas.

El tomismo trascendental, aunque ha relativizado categorías tradicionales de la doctrina católica, no ha alcanzado consenso en expresar las verdades de fe. Pero en la medida en que las palabras contienen significado, el pluralismo de expresión amenaza la unidad de la fe²⁵. Por ello el magisterio sostiene prudentemente los credos y catecismos tradicionales. Pero el problema de explicar cómo los dogmas emergieron de la Biblia permanece para la teología católica. Si los exégetas son mal guiados por las formulaciones protestantes, ellos a su vez confunden a los teólogos especulativos que se apoyan en ellos para mediar las fundaciones bíblicas de la

²⁵ Cf. McDERMOTT JOHN, S.J., 'The Methodological Shift in Twentieth Century Thomism', *Seminarium* 31 (191), 253-266. Leslie Dewart, *The future of Belief* (New York: Herder and Herder, 1966) enfatiza el relativismo dogmático; Mary Hines, *The Transformation of Dogma: An Introduction to Karl Rahner on Doctrine* (New York: Paulist, 1989), afirma que el método de Rahner requiere el abandono definitivo del dogma. Patrick Burke, *Reinterpreting Rahner* (New York: Fordham, 2002) rescata a Rahner de esa condena, y Bernard Lonergan, S.J., critica a Dewart en 'The Dehellenization of Dogma', *A Second Collection*, ed. W. Ryan and B. Tyrrell (London: Darton, Longman & Todd, 1974), 11-32. Los mejores tomistas trascendentales reconocen la necesidad de conceptos válidos y estabilidad dogmática, pero permanece la dificultad de brindarles una base.

fe. Reconstrucciones críticas del Jesús histórico generalmente proveen una base muy tenue para fundamentar la fe ortodoxa de la Iglesia. Las páginas que siguen ejemplifican como los exégetas y los teólogos especulativos, a pesar de las mejores intenciones, pueden mutuamente engendrar confusión en la formulación y defensa de la fe; a continuación sugeriremos una salida de este impasse.

La unidad de Escritura, Fe y Razón

Aunque la exégesis moderna reconoce diversos énfasis teológicos en los autores del Nuevo Testamento, los exegetas católicos asumen demasiado fácilmente que sus perspectivas no pueden ser unificadas. Así Brown muy fácilmente desacredita como «apologéticos» los intentos patrísticos de explicar Mc 10,18 como una invitación de Jesús a percibir su divinidad²⁶. Pero los Padres presuponen que el Espíritu Santo revela a los hombres, en cuanto autor definitivo de la Sagrada Escritura, un sentido unificado. Si dos textos son aparentemente contradictorios, se debe hacer algún esfuerzo para la armonización; de otra manera una o ambas interpretaciones deben ser erróneas. La posición de Brown deja a los teólogos con la dificultad de mostrar cómo Jesús supo que Él mismo era divino y como Mc 10,18 puede ser reconciliado con otros textos del NT que proclaman la divinidad de Jesús.

Otro ejemplo de exégetas provocando a los teólogos ocurre en la discusión que hace J. Collins de la tensión entre universalismo y particularismo en el libro de la Sabiduría, que él generaliza para incluir toda la teología natural. A pesar de la demostración de James Barr de que hay elementos de teología natural dispersos a través de la Biblia, Collins no abandona su conclusión:

Las religiones generalmente se las arreglan para vivir con un cierto número de tensiones y contradicciones... Pero la tensión entre universalismo y particularismo descubierta en la Sabiduría de Salomón fue un problema teológico no menor. Fue un quiebre en los fundamentos de la teología occidental, y continúa amenazando la estabilidad del edificio hasta los tiempos modernos. Ese quiebre podía ser

²⁶ BROWN RAYMOND, S.S., *Jesus God and Man* (New York: Macmillan, 1967), 6-7, citado en McDermott, 'Didn't Jesus Know', 308.

encubierto con alegoría en gran parte de los escritos de Filón, pero su exposición final a causa de las presiones de la historia fue probablemente inevitable. La teología natural podría tener mucho en común con la revelación bíblica, y las dos pueden ocasionalmente confluir, como Barr y otros han argumentado, pero últimamente se apoyan en presuposiciones diferentes y nunca pueden ser completamente reconciliadas.

Afirmando la imposibilidad de reconciliar la revelación bíblica y la teología natural, particularismo y universalismo, Collins deja perplejos a los dogmáticos. ¿Se contradice el Espíritu Santo a Sí mismo? Al cuestionar seriamente la «compatibilidad lógica» de la Biblia con la teología natural²⁷, ¿quiere él sugerir que el empleo de la teología natural por parte de la Iglesia es infiel a la revelación bíblica? ¿No se le ocurre que la tensión universal-particular se encuentra en todo pensamiento (hilemórfico)? ¿Acaso la constitución de Cristo, divinidad infinita y humanidad finita, no refleja también la tensión universal-particular? ¿No está la realidad compuesta de recurrentes (patrones) naturales e intervenciones libres?²⁸.

Los exégetas normalmente embarran las aguas cuando consideran la predicación de Jesús que emplea elementos sapienciales y apocalípticos. Harnack presenta un Jesús perfectamente adaptado a su cosmovisión burguesa, urgiendo a los hombres a promover progreso mundano a pesar de las dicotomías entre carne y espíritu, mundo y Dios. Supuestamente Jesús emplea lenguaje apocalíptico tradicional para alejar a las personas de deseos terrenales y así procurar la mejora espiritual del mundo. Schweitzer, por el contrario, ignora las expresiones sapienciales para presentar un Jesús apo-

²⁷ COLLINS JOHN J., 'Natural Theology and Biblical Tradition: The Case of Hellenistic Judaism', *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998), 1-15, esp. 2, 15.

²⁸ MEIER JOHN, *A Marginal Jew* (New York: Doubleday, 1991) 2:399, 452, de manera similar atribuye a Jesús y a los autores bíblicos «afirmaciones aparentemente contradictorias» y las justifica porque la antigua mente semita «no estaba muy preocupada con el principio de no-contradicción». ¿Qué sentido le pueden dar los teólogos? De hecho Meier encuentra estas contradicciones en afirmaciones acerca del «control divino de los hechos y responsabilidad humana». Pero la infinitud y omnipotencia de Dios no contradicen la existencia y libertad finitas; ellas proveen su condición de posibilidad. Cf. final del texto principal

calíptico, expectante por la llegada inminente del reino de Dios y su propia entronización. Esta misma tensión es explotada por muchos exégetas para distinguir varios estratos y/o comunidades subyacentes en la composición de Q, aquel documento hipotético que proveería de dichos que son comunes a Mateo y Lucas. Schultz postula dos estratos separados en Q, representando las teologías de dos comunidades separadas: una comunidad palestina, entusiasta, apocalíptica, y un grupo helenístico alrededor de la Decápolis²⁹. Por el contrario James Robinson interpreta Q como una colección de dichos sapienciales rozando el gnosticismo; Koester desarrolla esa hipótesis, viendo la introducción posterior de escatología apocalíptica dentro de Q como «un medio de atenuar la escatología radicalizada y las tendencias gnósticas trabajando en las formas más antiguas de Q». Boring y Kelber consideran los dichos primariamente como los mensajes proféticos del Señor resucitado a Su comunidad³⁰. Kloppenborg encuentra que Q está compuesta de admoniciones sapienciales llamando a la conversión en vista de la nueva ética del reino; un segundo estrato sapiencial critica polémicamente el rechazo de Israel a convertirse; a ese se añaden «anuncios proféticos de juicio y palabras apocalípticas»³¹. Havener considera a Q primero como el mensaje de los profetas itinerantes y carismáticos que predicaban el reino a los judíos en leal imitación de Jesús; después de que los judíos rechazaron el mensaje y fueron excluidos del reino, la comunidad Q se abrió a los gentiles cuando, una vez escrito el mensaje, se hizo más estable. Dado que Q no contiene una narración de la pasión, Havener concuerda en opinar con otros que la comunidad Q, aunque conocía de la muerte de Jesús, no le atribuyó un significado redentor a la misma; el retorno de Jesús es visto como el evento salvífico primario³².

²⁹ SCHULZ SIEGFRIED, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich: Theologischer, 1972), 36-37, 66, 246, 379, 434, 452.

³⁰ Según lo resume KLOPPENBORG JOHN, *The Formation of Q*, 2nd ed. (Harrisburg: Trinity, 1999), 27-40.

³¹ KLOPPENBORG JOHN, *The Formation...* 317-328, Kloppenborg, 263, 316, identifica formas de colecciones de dichos en el mundo semita y el helenístico: instrucción, gnomologium, y colección de chriae, aún cuando esos subgéneros no siempre fueron claramente distinguidos por quienes los coleccionaron.

³² HAVENER IVAN, O.S.B., *Q: The Sayings of Jesus* (Wilmington: Glazier, 1987), 91-107.

Aunque Havener y Kloppenborg admiten que varios dichos de Q podrían remontarse a Jesús – Havener los ubica en el primer estrato, mientras Kloppenborg sostiene que algunos dichos auténticos fueron probablemente añadidos en el segundo estrato como alteración de la experiencia de la comunidad³³ -- los especialistas se concentran en la composición de la comunidad y generalmente abandonan la búsqueda de las palabras originales de Jesús. La hipótesis, ampliamente aceptada desde Käsemann³⁴, de que profetas hablando en nombre de Jesús resucitado compusieron subsiguientes dichos adicionales asumidos en los evangelios, impone otro velo entre la Iglesia presente y el Jesús histórico, que retrocede más aún en el olvido. Pero la advertencia de Meier debería ser de precaución para los especialistas: «Q es un documento hipotético cuya exacta extensión, redacción, comunidad originaria, estratos, y etapas de redacción no pueden ser conocidos». A la vez que expresa la consideración de Kloppenborg por la extensión de Q, manifiesta un gran escepticismo por las declaraciones de los especialistas respecto de la comunidad Q, su teología, y los niveles redaccionales; no podemos estar seguros de las palabras exactas de los dichos, mucho menos de su orden³⁵.

A pesar de las hipótesis de los especialistas, la amalgama de dichos sapienciales y apocalípticos no implica en manera alguna que ambas clases de dichos no puedan venir de Jesús. Gente común combina ambos medios de persuasión. La siguiente exhortación materna no es enteramente imaginaria:

Santiaguito, ¿no sería bueno que limpiaras tu habitación y la pusieras en orden? De esa manera no tendrías que gastar tanto tiempo buscando cosas perdidas. Además, podrías invitar a tus amigos a tu habitación si hubiera espacio para que ellos se sentaran allí. Hasta el olor que viene de tu

³³ HAVENER IVAN, O.S.B., *Q: The Sayings...* 91; Kloppenborg, 244-245.

³⁴ KÄSEMANN ERNST, 'Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament', *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 2:69-82; --, 'Die Anfänge christlicher Theologie', *Ibid.*, 82-104; cf. nuestra crítica en 'Luke, XII, 8-9: Stone of Scandal', *Revue Biblique* 84 (1977), 532, n. 39.

³⁵ MEIER, *Marginal Jew*, 2:177-181, fuertemente apoyado por Raymond Brown, S.S., *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997), 116-122, y Johnson-Kurz, *Future*, 29-30.

habitación desanima a la gente a entrar allí. Los vecinos se han quejado al Departamento de Salud el cual podría poner la casa en cuarentena y encarcerarte. Además, tu padre dijo que si, para las 5 de la tarde, cuando él regrese, tu habitación no está limpia, te va a azotar.

¿No podría Jesús haber empleado tanto dichos sapienciales como apocalípticos? Los profetas a veces hablan como los hombres sabios (e.g., Dan 2,20-23; Is 44,9-20; Jer 17,5-11) y otras veces abundan en imaginaria apocalíptica (e.g. Is 24-27; 65-66; Ez 37; 40-48; Zac 1-6; 12-14; Dan 2,31-45; 7-8; 9,24-27); la literatura sapiencial emplea temas y formas proféticos (Sir 13,17-20; 24,22-23; 34,18-22; 35,17-19; 36,6-17); los especialistas rastrean apocalíptica en torno a las tradiciones proféticas, la tradición sapiencial, y una combinación de las dos³⁶. De manera semejante el Iluminismo critica a Jesús por predicar una moralidad basada en castigos y recompensas en vez de exhortar a la virtud por la virtud misma. Pero, «conociendo lo que está en el hombre» (Jn 2,25), Jesús apela a varios argumentos para la conversión a la voluntad de su Padre, usando desde el temor al infierno eterno al amor de los enemigos, trascendiendo por mucho la «moralidad racional». Finalmente, como hemos argumentado en otra parte, la combinación de énfasis sapienciales y apocalípticos corresponde a la conciencia sacramental de Jesús que, como en las parábolas, usa comparaciones terrestres para demandar adherencia absoluta a Él mismo, que encarna la plenitud del tiempo y la gracia (Gal 4,4; Jn 1,16-17)³⁷.

A pesar de los intentos de equilibrio, Meier, en su *Marginal Jew*, postula una desgraciada separación inicial entre fe y razón. Su método prescinde de la fe, apoyándose solamente en la razón para retratar un Jesús tal como podría ser afirmado por un católico, un protestante, un judío, y un agnóstico trabajando juntos con todos los medios modernos de investigación. El retrato resultante, «el Jesús histórico», no es el Jesús real, sino «una abstracción y una construcción modernas». «El Jesús de la historia no es y

³⁶ HENGEL MARTIN, *Judaism and Hellenism*, tr. John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1974), 1:134-138, 146, 152, 195-196, 203-210, 248-250; Brown, *ibid.*, 774-780; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (Munich: Kaiser, 1960), 2:316-331.

³⁷ McDERMOTT JOHN, S.J., 'Jesus: Parable or Sacrament of God?', *Gregorianum* 78 (1997), esp. 490-498, y 79 (1998) esp. 560-564.

no puede ser el objeto de la fe cristiana». La fe adhiere primariamente a una persona, Jesús resucitado, y solo secundariamente a ideas y afirmaciones sobre Él. Empleando esas ideas, la teología es «una fabricación cultural» que sólo puede hablar de manera creíble a la cultura contemporánea adquiriendo un acercamiento histórico en su metodología. Además, desde que la fe cristiana conecta a los creyentes a un hecho histórico, la búsqueda por el Jesús histórico es útil en tanto en cuanto la fe busca la comprensión y reflexiona sobre sí misma³⁸. Como resultado de la disyunción entre fe y razón Meier omite la consideración de la resurrección, la cual, según él, puede ser afirmada solamente en la fe. También cuestiona el nacimiento de Jesús en Belén y la virginidad perpetua de María³⁹. Además su método encontrará dificultades serias cuando considere la institución de la Eucaristía hecha por Jesús.

Aunque Meier admite que una objetividad neutral en la investigación acerca de Jesús es imposible y permanece puramente como una finalidad inalcanzable, su distinción de razón y fe, para la cual pretende el apoyo de S. Tomás, mina en realidad su esfuerzo⁴⁰. Buscar lo imposible es condenarse al fracaso. Si la Escritura no puede proveer un conocimiento objetivo de Cristo, ¿cómo obtiene el creyente un conocimiento verdadero por el cual debe estar dispuesto a entregar su vida? El apelo a la fe de Meier hace que el suplemento de la fe parezca irracional, especialmente si la investigación racional contradice el dogma católico. ¿Cómo hacen el papa, concilios ecuménicos, y el pueblo entero de Dios para confesar dogmas que la ciencia contradice? Si la teología es una fabricación cultural ¿qué valor de verdad posee? ¿Cuál es la relación entre fe personal y proposiciones de fe que vienen en segundo lugar? ¿Cómo llegan los creyentes a una comprensión ortodoxa de Cristo si las ideas que transmiten la fe son inadecuadas respecto del objeto de fe? La fe se convierte en una confianza irracional que, de alguna manera, encuentra expresión en proposiciones dogmáticas obligatorias.

³⁸ MEIER, *Marginal Jew*, 2:1-2, 6, 21-31, 197-200.

³⁹ MEIER, *Marginal Jew* 13, 211-216, 316-332; cf. CRAIG WILLIAM L., "Noli Me Tangere": Why John Meier Won't Touch the Risen Lord', *The Heythrop Journal* 50 (2009), 91-97.

⁴⁰ MEIER, *Marginal Jew.*, 4, 6.

La distinción tomista entre fe y razón ha sido interpretada de maneras diversas. Meier no sigue ninguna interpretación de las más importantes. Los tomistas conceptualistas distinguen claramente fe de razón y asienten a proposiciones, objeto material de la fe, sobre la base de la autoridad de Cristo y de la Iglesia. Esta autoridad está garantizada divinamente por milagros y el cumplimiento de profecías. Cualquier desacuerdo entre la investigación de la razón y la fe está explícitamente excluida por el Vaticano I (DS 3008-3010, 3017-3019, 3032-3034, 3041-3043). Durante la crisis modernista, M. Blondel mostró que los documentos históricos por sí solos no pueden producir objetividad. Para interpretar los textos y los hechos del Nuevo Testamento, la Tradición eclesial debe proveer el ambiente de armonía a través de la práctica amorosa y fiel establecida por Jesús. Las palabras no pueden encapsular completamente el misterio de Cristo; la meditación sobre la revelación permitió a la Iglesia penetrar de manera intelectual el mensaje de Cristo a lo largo del tiempo. Desde esta conciencia global emergen los dogmas no como imposiciones externas sobre los hechos sino como su correcta interpretación. En la herencia de Blondel los tomistas trascendentales usan la paradójica doctrina de Tomás acerca del deseo natural de la inteligencia por la visión beatífica para unir no sólo conocimiento y amor sino también fe y razón en la afirmación de fe. Generalmente ellos identifican el objeto material de la fe con una persona a quien uno brinda el asentimiento y acerca de cuyo misterio se pueden hacer afirmaciones de fe. Estas afirmaciones no son exhaustivas, permaneciendo abiertas a posteriores especificaciones y clarificaciones, pero no son erróneas⁴¹. Meier no pertenece a ningún campo dado que él traza una clara distinción entre fe y razón con los primeros, mientras que postula con los segundos un objeto personal de fe que no puede ser comprendido adecuadamente en conceptos. El «a pesar de todo» [dennoch] protestante pareciera desplazar a la armonía católica de fe y razón. En verdad el divorcio de razón y fe produce una manera de aproximarse a la revelación que

⁴¹ BLONDEL MAURICE, *The Letter on Apologetics and History of Dogma*, tr. A. Dru and I. Trethowan (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964). Las posiciones diversas de los conceptualistas y los trascendentalistas tomistas sobre fe y método teológico están presentadas en nuestros artículos 'Faith and Critical Intelligence in Theology', en *Excellence in Seminary Education*, ed. S. Minkiel, R. Lawler, F. Lescoc (Erie: Gannon U. Press, 1988), 6893, y 'Methodological Shift', 245-266.

Congar designa como «nestoriana», estudiando sus monumentos pero sin reconocer lo divino en ellos⁴². Un método nestoriano fácilmente produce, en el mejor de los casos, una cristología nestoriana.

Impasse Cristológico en la Exégesis

Jesucristo se encuentra en el centro de la fe cristiana. Creencia y práctica, eclesiología y moralidad dependen de la comprensión de Jesús que los creyentes encuentran en la Escritura. Si la Escritura no puede proveer una base sólida para la fe Calcedoniana de la Iglesia, la devoción a Jesús se seca junto con la fe tradicional⁴³. Ciertamente que una primera y no prejuiciosa lectura de los evangelios presenta a Jesús completamente seguro de Sí mismo, aunque tentado, predicando con autoridad, enseñando un código moral maravilloso, desplegando poderes admirables sobre la enfermedad, muerte, demonios, y fuerzas naturales, haciendo profecías, perdonando y aceptando Su cruz, llamando a otros a seguirlo hasta la muerte, prometiendo la vida eterna a los discípulos fieles, y retornando para juzgar el mundo. El Pantócrator de Monreale no fue inventado por los artistas bizantinos. Sin embargo el rechazo a priori de «sobrenaturalismo» por parte de la exégesis moderna elimina de Jesús toda característica sobrehumana. Muchas obras y palabras son dejadas de lado, como construcciones comunitarias, por los bultmannianos que han tomado posesión de la plaza después de la retirada liberal. La crítica de las formas ofreció un estimulante nuevo acercamiento a los evangelios. Los bultmannianos determinaron los cánones de objetividad científica. Especialistas que disienten deben enfrentar cuestiones formuladas en términos bultmannianos, si desean entrar en la discusión académica. La radical posición de los bultmannianos atrajo discípulos no sólo porque sus propulsores habían casi monopolizado las sedes teológicas de Alemania sino también porque posiciones radicales parecen ser más consistentes intelectualmente. Además, los cánones bultmannianos pueden encajar fácilmente en la estructura mental académica contemporánea formada por el rechazo iluminista de lo sobrenatural, la reducción de la religión a un asunto privado, y el abandono del pensamiento analó-

⁴² CONGAR, *Tradition*, 269-270.

⁴³ Cf. RATZINGER, *Jesus*, 11.

gico. Exégetas que exponen la ortodoxia tradicional deben esforzarse para ser escuchados⁴⁴.

Mientras que la mirada de esfuerzos contradictorios que el liberalismo hizo para circunscribir el desarrollo sicológico de Jesús se anulan mutuamente y el *Messianic Secret* de Wrede empujó todo intento de resucitar la exégesis liberal, Bultmann señaló que el evento de la resurrección, no sujeto por definición a la verificación histórica, sirve de base a la fe de la Iglesia. Funciona como un velo detrás del cual nadie puede mirar con certeza para encontrar al Jesús histórico. Sólo el Cristo kerigmático está disponible para la investigación histórica. De allí que los especialistas se limitan a estudiar el desarrollo de la fe eclesial en Jesús en lugar de a Jesús mismo. Incluso la renovada búsqueda [quest] por el Jesús histórico no cambia básicamente el método exegetico. Los resultados que obtienen amplia acogida son relativamente magros y permiten interpretaciones divergentes. Los exégetas católicos a veces siguen la guía de Bultmann en trazar el desarrollo de las diversas cristologías neotestamentarias hasta la plena confesión joánica de la divinidad de Jesús. Brown advierte, de manera correcta, contra el engaño de trazar varias cristologías pergeñadas por comunidades diversas por las cuales Jesús es transformado de hombre de Nazareth en Hijo divino de Dios a medida que el evangelio emigra de la Palestina al mundo de la especulación griega. Sin embargo su presentación de ‘momentos cristológicos’ manifiesta una acentuación progresiva del status sobrehumano de Jesús, partiendo de una Cristología de la Segunda-Venida yendo hacia Cristologías del Hijo y Verbo pre-creacional y preexistente, pasando por una Cristología de la Resurrección, Cristologías del ministerio público en Marcos, Mateo, y Lucas, Cristologías pre-ministerio (círculo familiar o juventud, concepción) y Cristologías que postulan una

⁴⁴ De hecho los bultmannianos nunca terminaron el debate. MEYER BEN, *The Aims of Jesus* (1979; repr. Eugen: Pickwick, 2002), 24 inteligentemente observó: «La historia crítica ha sido poco ambiciosa y la historia ambiciosa, poco crítica. Especialistas de la casta de Strauss, como Wrede o Bultmann, no realizaron esfuerzo alguno para reconstruir la historia, mientras que las hipótesis osadas de un Reimarus o un Schweitzer colapsaron como un castillo de naipes». Especialistas protestantes más recientes como N. T. Wrigth, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996) y Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) han abierto nuevas vías para la recuperación de Jesús.

presencia preexistente a Moisés, Abraham, e incluso Adán. Después que Brown demuestra como Mateo y Lucas omiten versículos de Marcos que reconocen las limitaciones de Jesús, parece como si la figura de Jesús hubiera crecido en el tiempo⁴⁵. No hay duda que Brown toma precauciones contra la noción de una deificación comunitaria de Jesús defendiendo la autenticidad de muchos milagros, Sus fortísimas pretensiones, y Su posible auto-referencia como «el Hijo» y «el Hijo de Hombre». «El reino viene tanto en Jesús como a través de Él». Esto le permite concluir que Jesús es consciente de «una relación única con Dios» como «un hombre que piensa que él era el profeta final de los últimos tiempos a través el cual la salvación de Dios irrumpe. Su implícita relación con Dios fue más que la de un agente; Dios estaba actuando no solo a través de él sino en él»⁴⁶.

El retrato final de Jesús que Brown hace transcende por mucho su anterior *Jesus God and Man*. Enfatiza la continuidad entre el Jesús histórico y el credo Niceno. Pasa por encima textos que habían sido previamente aducidos para probar errores de Jesús y presenta un fuerte alegato por la conciencia única de Jesús en relación a Su Padre. Mc 10,18 desaparece completamente. Si embargo el conocimiento de Jesús no sólo es limitado sino también falible dado que espera la llegada del reino relativamente poco después de su muerte (Mc 9,1; 13,30; Jn 1,51; 21,22). «Muchos teólogos propondrían que tal conocimiento no fue algo esencial en la misión de Jesús. ¿Podrían ellos también admitir que Jesús no estaba al resguardo de las confusas percepciones del tiempo que son inherentes a la perspectiva apocalíptica? Los exégetas sólo pueden indicar la innegable confusión en las afirmaciones atribuidas a él»⁴⁷. La autoridad de los teólogos es tan buena cuanto sus argumentos. ¿Cómo puede permanecer Jesús siendo la palabra última de Dios si Él se equivoca? ¿No estaría extraviando a la gente?

El alabado libro *New Testament Christology* de F. Matera examina cada autor del Nuevo Testamento por turno. Si bien nunca niega la creencia

⁴⁵ BROWN RAYMOND, S.S., *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist, 1994), 11-13, 105-148. Este es un tratado in extenso de su artículo «Christology» en *NJBC*, 1354-1359.

⁴⁶ BROWN RAYMOND, *New Testament Christology*, 60-102, citas de 65, 101.

⁴⁷ BROWN RAYMOND, *New Testament Christology*, 54-55, 58.

de la Iglesia, su método, que comienza con el evangelio de Marcos y termina con el de Juan, crea problemas. En toda su extensión, «Mesías» es el título fundamental para entender otros títulos. «Hijo de Dios» tiende a ser identificado con «Mesías». «Jesús es Hijo de Dios porque es el Mesías ungido por el Espíritu quien obedientemente sigue el destino del Hijo de Hombre». Matera interpreta «el Hijo» por analogía con una relación padre-hijo. Incluso el Jesús joánico pareciera elevarse a la igualdad con el Padre por Su obediencia: «Por un lado, el Padre es mayor que el Hijo, como lo es cualquier padre que muestra todas las cosas a su hijo. Pero una vez que el hijo ha aprendido todas las cosas de su padre, llega ser el igual a su padre. Así, aunque el Jesús joánico subordina Su voluntad al Padre, Él puede pretender unidad, e incluso igualdad, con Dios porque hace lo que el Padre le ha mostrado»⁴⁸. Solo de esta manera el acto de Jesús en la cruz «deviene un acto de Dios». En correspondencia a la obediencia de Jesús está Su fe, i.e. no la suscripción a credo alguno, sino la «obediencia fiel» o «fidelidad». Matera acentúa la humanidad de Cristo incluso al analizar Fil 2,6-11: «El aspecto específicamente humano de Cristo indica un ser humano real que se humilló a sí mismo y se hizo obediente hasta el punto de morir una muerte de esclavo, la crucifixión»⁴⁹. Finalmente la Cristología joánica «va claramente más allá de todo lo de los evangelios sinópticos». Los lectores de Juan «recibieron una comprensión enteramente nueva de lo que significa llamar a Jesús Mesías, el Hijo de Dios. Jesús es Mesías e Hijo de Dios, como los sinópticos lo proclaman, pero de un modo que ninguno de esos autores osaría imaginarlo». Un abismo se extiende, aparentemente, entre los evangelios anteriores y el posterior: «Si poseyéramos sólo los evangelios sinópticos, sería difícil argumentar que Jesús es el Hijo de Dios preexistente. Pero si poseyéramos sólo el cuarto evangelio, podríamos cuestionar seriamente la humanidad de Jesús»⁵⁰. Sin duda que Juan enfatiza la majestuosa libertad de Jesús en la elección de su suerte para nuestra salvación, pero Matera sobredimensiona ampliamente el olvido de la humanidad de

⁴⁸ MATERA FRANK, *New Testament Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 1999), 10,21, 22, 25, 33, 60, 63, 81, 244, 253 (título de Mesías); 222, 236-237 (analogía padre-hijo); 44, 117, 163 (obediencia).

⁴⁹ MATERA FRANK, *New Testament Christology*, 107-108, 117, 123-124, 129, 131.

⁵⁰ MATERA FRANK, *New Testament Christology*, 215, 232, 255.

Jesús. Juan insiste más que los sinópticos en las limitaciones reales de la auténtica humanidad de Jesús: explícitamente se menciona que Jesús está sediento, cansado, llora, se conmociona en alma y espíritu, y muere (4,6-7; 11,33.35.38; 12,27; 13,21; 19,28.30.33). En sus sufrimientos Él es «el hombre» (19,5) y su carne resucitada lleva heridas tangibles (20,20.27). probablemente por reacción contra los intentos gnósticos de espiritualizar a Jesús, Juan presenta un Jesús espiritual a la vez que insiste fuertemente en el Verbo «que se hace carne»⁵¹. Pero para un lector no crítico la deificación de Jesús sería realizada por Juan⁵².

⁵¹ MOLLAT DONATIEN, S.J., 'Jean l'évangéliste', *Dictionnaire de Spiritualité*, ed. M. Viller et alii, 17 vols (Paris, Beauchesne, 1974) 8 :202-205, insiste en la real Encarnación y humanización del Logos contra la exageración de Käsemann de 'Dios caminando en la tierra'. Gerhard Lohfink, *The Bible: Now I Get It!*, tr. D. Coogan (Garden City: Doubleday, 1979), 136-141, explica bien los diferentes géneros de los sinópticos y Juan, mostrando a la vez la continuidad. En otras cuestiones, sin embargo, Lohfink crea dificultades: e.g., porque la historia de la anunciación de Lucas emplea estructuras formales de la narrativa del AT 'los elementos estructurales individuales de la narración no tienen casi nada histórico y concreto en ellos' (115-125). ¿Acaso podría Lucas haber referido su historia sin usar una forma narrativa? Dado que cada historia usa una forma narrativa, entonces ninguna historia informaría algo histórico. Además ¿cuáles son las consecuencias si Dios no es literalmente el progenitor de la humanidad de Jesús? ¿Cómo estaría involucrada la libertad de María en la concepción de Jesús sin un mensajero angélico? Posteriormente Lohfink da vuelta el tablero sobre la crítica de las formas: la prohibición del divorcio hecha por Jesús no es una ley aún cuando Él usa una forma legal «porque una ley, si debe ser aceptada, no debe evocar resentimiento jamás. Así parece probable que Jesús, en las palabras de Mt 5,32, juega externamente con la forma de un pronunciamiento legal, pero no para promulgar expresamente una ley nueva; por el contrario su intención es desenmascarar el sistema legal de sus contemporáneos y exponer sus elementos absurdos» (144-151). Así como una forma narrativa no provee verdad histórica ¡una forma legal no provee una ley! Mientras que nosotros, los teólogos especulativos, habitamos en nuestros castillos aéreos, a veces nos vemos forzados a preguntarnos de qué zona estratosférica han descendido algunos exégetas.

⁵² Esto brinda una ilustración posterior de la afirmación de Ratzinger (*Jesús*, 11) de que la confusión exegetica sobre Jesús lleva a la conclusión de que la «fe en Su divinidad moldeó Su imagen a partir del evento».

La lectura minuciosa que hace Meier del Nuevo Testamento rechaza cualquier «progresión limpia de una “Cristología baja” pre-sinóptica... a la “alta Cristología” de Juan del Verbo eterno hecho carne». En su lugar él postula una «bolsa» de varias cristologías en la primitiva Iglesia⁵³. Pero quizás la primitiva Iglesia tenía una visión unificada de Jesús porque sus testigos reportaron de manera confiable lo que Jesús dijo e hizo, mientras que los teólogos modernos imaginan una pluralidad de opiniones contradictorias porque sus limitadas inteligencias especulativas no pueden comprender el misterio de Dios y del hombre en Él.

Dificultades de los Teólogos Especulativos

Al adjudicarle errores a Jesús, Brown apela a los teólogos especulativos. Las dificultades de Matera podrían también tener su raíz en una confusión especulativa. Describe a Cristo como ‘el agente final de la salvación escatológica de Dios’ y afirma «lo que Dios ha hecho en Cristo». Además, «Dios es el autor de este plan de salvación, pero Cristo es el agente principal que lo ejecuta activamente»⁵⁴. Dado que Dios «inicia la obra de salvación», parecería que están envueltos dos agentes separados. El afirmar simplemente la «relación única» de Jesús hacia Dios no explica nada, dado que cualquier persona creada libre está en una relación única hacia Dios. La libertad «con la cual Cristo sometió su vida» ¿es humana o divina⁵⁵? Esta cuestión yace en la raíz de muchas especulaciones cristológicas modernas, las cuales a su vez han sido influenciadas por la crítica moderna del Nuevo Testamento.

Para *Christ at the Crossroads* (*Cristología desde América latina* (Río Hondo: Centro de Reflexión Teológica, 1976) J. Sobrino lee principalmente exégetas protestantes (Harnack, Weiss, Schweitzer, Dodd, Cullmann, Bultmann junto con Schnackenburg) y teólogos sistemáticos protestantes (Pannenberg y Moltmann junto con Rahner y Boff) para juzgar que el reino es esencialmente una realidad futura la cual está presente «a través de la praxis concreta en la medida en que el individuo o algún grupo más grande toma la tarea de modelar parcialmente el reino y experimenta ese esfuerzo como

⁵³ MEIER, *Marginal Jew*, 2:919.

⁵⁴ MATERA, *Christology*, 88, 91, 116, 123, 132, 141, 147-148, 151, 155, 165-166.

⁵⁵ MATERA, *Christology*, 107, 117, 172, 253.

un regalo gratuito, una gracia». Porque «la revelación definitiva de Dios tomará lugar al final del tiempo». Mientras Jesús afirma claramente que «el reino de Dios se acerca a través de su persona», Él actúa primariamente como su heraldo. «Ni tampoco se puede entender directamente la actividad perdonadora de Jesús en términos de su propia persona. Ella también es una consecuencia del reino de Dios que se aproxima». Jesús predica el reino, no a Sí mismo. Sólo el reino de Dios es absoluto; ningún camino a él, ni siquiera el mostrado por Jesús, es absoluto. Después de la resurrección Jesús, que proclamó el reino, deviene el proclamado: «Él se convierte ahora en uno acerca del cual otros hablan como lo harían de Dios... Sería muy grave que Jesús dejara de ser el camino hacia Dios, como lo fue en su vida terrena, y se convirtiese simplemente en el fin'. El Nuevo Testamento presenta primariamente no la divinidad absoluta de Jesús, sino su divinidad relacional, funcional⁵⁶. Como heraldo, Jesús debe tener fe en Dios y en Su misión. En las tentaciones Jesús se 'enfrenta con la elección de convertirse en una persona a través del sometimiento a Dios o de su rechazo; él pudo también modelar su persona como un creyente o un incrédulo'. A través de su diálogo con el Padre él 'debe convencerse de su propia realidad, de la importancia de su vida y misión'. A la luz de Mc 9,1; 13,30; Mt 10,23 Su ignorancia 'va directamente al centro de su propia persona y su misión' y 'él no previó la existencia de una "iglesia" como apareció después de su resurrección'. Jesús está cualitativamente 'equivocado respecto del día o el tiempo en que el reino arribaría'. Pero, se nos asegura, 'tal ignorancia y error son parte de la perfección de la fe. Pertenece a la esencia de la fe permitir que Dios sea Dios'. En Getsemaní 'no-saber es una característica esencial de la oración de Jesús en este momento de crisis suprema; se convierte en parte de un conocimiento más profundo del Padre'. Él muere en la cruz, siente el completo abandono de Dios⁵⁷. Finalmente, incluso aunque el sentido de la historia viene con la resurrección, la resurrección no es un evento histórico sujeto a verificación; es histórico solamente como promesa. Sobrino cita a Moltmann aprobándolo, 'Es primariamente un evento que pertenece al futuro... La resurrección de Cristo es histórica

⁵⁶ SOBRINO, *Christology*, 41, 49, 61-68, 131, 270-271, 363, 379.

⁵⁷ SOBRINO, *Christology*, 90, 97-98, 101, 134, 155-157, 210, 217, 306, 365-366, 370, 389.

porque abre un futuro escatológico'. Consiguientemente, 'si no hubiera habido fe en la resurrección, entonces Jesús no habría resucitado'⁵⁸.

⁵⁸ SOBRINO, *Christology*, 106, 244, 252-253, 272, n. 5, 305. En *Jesus the Liberator*, tr. Paul Burns and Francis McDonagh (Maryknoll: Orbis, 1993 [*Jesucristo Liberador* (Madrid: Vozes-Trotta, 1991)]), 26, Sobrino reformula la última cita: «Si, por un imposible, no hubiera, de hecho, fe real en Cristo en la historia, Cristo cesaría de ser Cristo» (también 210, 272-273, y Sobrino, *Christ the Liberator*, tr. Paul Burns (Maryknoll: Orbis, 2001 [*La Fe en Jesucristo* (Madrid: Trotta, 1999)]), 166, 169). Desgraciadamente nunca explica la imposibilidad sino que continúa manteniendo posiciones que llevan a la conclusión opuesta. Porque no es Dios, sino el reino de Dios, «la realidad final», «lo último», y el «bien último». [El Reino] «Expresa la totalidad de la realidad y de lo que se ha de hacer». Es «la realidad más amplia» dentro de la cual incluso Dios tiene que ser visto como una parte (*Jesus*, 67-69, 77, 106, 122-25, 133-135). Porque Dios libremente decidió identificarse él mismo con los pobres, ponerse él mismo a merced de los hombres, y sufrir (*Christ*, 82, 87-88, 126-127, 243, 263-268, 298-299, 304; *Jesus*, 21). De aquí que la venida de Dios a nosotros es una parte esencial de Su realidad, y Su reino, que es una «realidad social transformada», es esencial para entender la naturaleza de Dios (*Christ*, 126, 236, 243, 334-335). Esto establece un condicionamiento mutuo, ubicando a Dios «en relación esencial con lo que no es Dios... en conjunción indisoluble con la historia» (ibid. 316). Los seres humanos son creadores creados con Dios (*Jesus*, 167). Por un lado, «la especificidad de hacer justicia rehace la realidad de Dios en la historia» (ibid., 190). Por el otro, «la realidad de Dios en sí mismo, esencialmente, podría decir uno, es confesada, de tal manera que se puede decir, "Dios está liberando"» (*Christ*, 321). No sólo Dios crea en orden a expresarse a Sí mismo sino que también, en tanto en cuanto historia no puede contener la totalidad de la revelación de Dios, sólo a su término Dios se sobrepone a la dialéctica alienante dentro de Sí mismo para mostrarse definitivamente como pura positividad (ibid., 81, 89, 81-92, 302-303, 319, 340). El subjetivismo humano entra en la constitución de Dios porque «ningún evento puede existir sin ser conocido» (ibid., 30). Dada la correspondencia esencial entre el acto subjetivo de conocer y su objeto, el contenido de la fe depende de la creencia subjetiva: «*Fides quae* (en quién es Jesucristo) depende cronológicamente y lógicamente de *fides qua* (el acto mismo de creer en Jesucristo)» (ibid., 325). Parece que se seguiría que el cesar de creer en Jesús implica la negación de la revelación de Jesús. Entonces estamos de regreso en *Christology*: «La fe considera imposible que la figura de Jesús pudiera dejar de ser alguna vez de interés para la gente o de servir como el camino de salvación. Pero si eso sucediera en algún momento, entonces en ese momento la fórmula dejaría de ser verdadera. En ese momento Jesús cesaría de ser la revelación de lo que los seres humanos son,

En volúmenes posteriores, a la vez que mantiene que la resurrección es un «evento escatológico» o «realidad histórico-escatológica», no directamente accesible e incapaz de representación, Sobrino proyecta una fundación más especulativa para su Cristología⁵⁹. La libre decisión de Dios de identificarse con los pobres y oprimidos hace que Él sea constituido esencialmente por Su relación a Su reino. A su vez Jesús está constituido esencialmente por Su doble relación a Dios, Su *Abba*, y al reino de Dios⁶⁰. Como sacramento del Padre, es decir la expresión del Padre en el tiempo, Jesús permanece «el camino al Padre». Sobrino distingue a Jesús, el mediador, de la realidad más grande del reino al que él sirve. Porque Jesús predica

y en consecuencia la revelación de quién es Dios» (388). Ciertamente la libertad (cristiana) consiste en ser liberado para amar y servir, pero Sobrino también afirma el derecho a la libertad propia «por su propia razón» (*Jesus*, pp. 144, 146-147; *Christ*, p. 77). Sin libertad de indiferencia sería imposible explicar el rechazo de la fe y todo el pecado y las estructuras pecaminosas que existen en el mundo. Rahner, de quien Sobrino toma mucho prestado, tiene una relación similar mutuamente constitutiva entre sujeto y objeto, pero balancea eso a través de sus escritos con una clara distinción de objeto y sujeto de acuerdo a la necesidad. Esa es la razón por la cual Rahner, «Zur Theologie der Menschverdung», *Schriften zur Theologie*, IV (Zurich: Benziger, 1960), 147, puede sostener que Dios, «inmutable en Sí mismo, puede ser mudable en otro (*am andern*)» y «deviene en el otro». Sobrino no observa esa sutil pero necesaria distinción dado que para él Dios «puede devenir otro» simplemente (*Christ*, 317). Ciertamente que Rahner emplea esa expresión a veces. Pero Sobrino debería notar cómo insiste Rahner sobre Dios permaneciendo inmutable en Sí mismo. En verdad, él cita a Rahner diciendo que el Absoluto «posee, en la pura libertad de su infinita ausencia de relación, la cual siempre mantiene, la posibilidad de devenir el otro [el finito]» (*Christ*, 317-18; Rahner, *ibid.*, 148). Si Dios está irrevocablemente unido a la humanidad, ¿cómo puede poseer la «pura libertad de su infinita ausencia de relación»? Cf. John McDermott, S.J., 'Karl Rahner in Tradition: The One and the Many', *Fides Quaerens Intellectum* 3/2 (2007), 1-60, esp. 20-26, 36-45: lamentablemente también los editores fueron incapaces de entender la distinción, alterando dos veces mi texto en 'devenir uno con el otro (26, 55). Acerca de las varias formas de entender libertad y su armonización cf. John McDermott, S.J., 'The Mystery of Freedom', *Lateranum* 74 (2008), 493-542.

⁵⁹ SOBRINO, *Christ*, 2, 11, 48, 55, 81, 226.

⁶⁰ SOBRINO, *Christ*, 114, 126, 146-147, 183, 223, 308-312, 315-316, 321, 334.

el reino, no a Sí mismo⁶¹. Subordinado al reino, Jesús es un creyente, capaz de pecar, y asediado por la ignorancia, incluso esperando erróneamente la llegada inminente del reino, que es central para Él y Su mensaje⁶². Él «se posiciona a sí mismo como creatura ante Dios», como corresponde a una «persona humana» con su propia auto-conciencia y libertad creadas. Por esa libertad, a pesar de las «crisis extremas de auto-identificación», Jesús decide «ser la forma y expresión del Hijo entre nosotros», lo cual alcanza progresivamente a lo largo de su vida⁶³. Esta conformidad es aparentemente realizada por Su llegar a ser sacramento de Dios, o auto-expresión de Dios en Él. Jesús «“es la expresión del Padre mismo, en cuanto el Padre está presente en él y actúa en él”. Lo que yo he llamado “la transparencia de Jesús con respecto al Padre”, su unidad personal con Dios, consiste, entonces, en hacer presente el amor de Dios». Cómo pasa eso exactamente no siempre es claro. Se dice que el Jesús humano es el sacramento, símbolo real, expresión histórica, o presencia histórica de Dios en el mundo, del Padre, «de “la persona” del Padre», y del Verbo. Una ambigüedad similar hay con respecto al objeto de la obediencia de Jesús, identificado en distintos momentos como Dios, el Padre, y el Verbo de Dios; y Jesús está en relación a «la persona de Dios», identificado como Yahvéh y Padre⁶⁴. Más frecuentemente Jesús es referido a Dios, i.e. al Padre, del cual Su humanidad es la expresión histórica, sacramental. Sin embargo Sobrino también sostiene: «el Hijo experimentó la humanidad de Jesús, existencia en la historia, vida, destino y muerte». ¿Cómo es atribuída esta experiencia humana al Hijo?

⁶¹ SOBRINO, *Jesus*, 67-68, 87, 92, 106, 108, 268, 272; --, *Christ*, 105-106, 140, 144-147, ch. 15, 334-335.

⁶² SOBRINO, *Jesus*, 57, 69, 75-76, 153-157, 267; --, *Christ*, 99, 136-138, 202, 304-305, 320. Sobre el bautismo en el Jordán, Sobrino, *Jesus*, 73, opina: «Las comunidades no podrían haber inventado una escena en la cual Jesús aparece siendo bautizado con el resto del pueblo (Lucas 3,21), sin distinguirse él mismo del resto (Juan 1,26.31), y con un bautismo que fue específicamente para el perdón de los pecados». Sin embargo él también reconoce que Heb 4,15 afirma la ausencia de pecado en Jesús (*Christ*, 136).

⁶³ SOBRINO, *Jesus*, 147-150, 154, 159, 242; --, *Christ*, 284 (citando Smulders), 307, 309, 329.

⁶⁴ SOBRINO, *Jesus*, 142, 147, 243, 273; --, *Christ*, 115, 129, 144, 146-147, 183-184 (citando J. Barreto), 223, 284, 317-319.

Interpretando Calcedonia con Duquoc, Sobrino afirma que la humanidad de Cristo «subsiste en el Hijo, tiene su existencia en el regalo de Dios a la humanidad»; así la naturaleza humana «por el mero hecho de que no determina modo alguno de ser como el suyo propio, existe en otra totalidad: su modo de ser es el del Hijo, su manera de ser y de “poseerse a sí mismo” es el mismo que el de Verbo de Dios». Pero Sobrino critica el lenguaje de Calcedonia por ser inadecuado, confuso, y ya no más aceptable para la razón. Él prefiere interpretar el concilio de modo que la «iniciativa [de Dios] es lo que hace *ser* [a Cristo], lo que llama su naturaleza humana al ser, lo que lo “personaliza”»⁶⁵. Pero si un «modo de ser» (no es terminología de Calcedonia) es ininteligible, incapaz de precisión posterior, la caracterización de Jesús por parte de Sobrino, difícilmente lo distingue de otros seres humanos. Sobrino también hace referencia a la hipótesis de D. Wiederkehr de «analogía entre filiación y creaturidad», por la cual la primera «es absorbida en la relación intra-divina». La relación Trinitaria aparentemente proporciona la «afinidad» para el devenir del Verbo como expresión externa de Dios. Pero esta manera de establecer la identidad de Jesús con el Hijo eterno es sin duda solo indirecta y, en última instancia, Sobrino asigna la confesión a una «doxología más allá del control de la mente»⁶⁶. En todo caso el Hijo no parece intervenir directamente en el mundo. Su humanidad «sin adiciones» introduce la salvación por el ejercicio de causalidad ejemplar. «La aparición de lo auténticamente humano es ya salvación en sí misma, ofrecida e iniciada: Cristo es el “auténtico ser humano”»⁶⁷. Pareciera que la

⁶⁵ SOBRINO, *Jesus*, 242; --, *Christ*, 242-244, 299-302, 310.

⁶⁶ SOBRINO, *Christ*, 310, 318.

⁶⁷ SOBRINO, *Jesus*, 230; --, *Christ*, 122, 129, 135, 137-38, 162, 248, 277, 305-306. Sobrino, *ibid.*, 129, también se refiere a Jesús como «una causa simbólica (el descenso a nosotros en Jesús)», pero que parece ser un sacramento como expresión de Dios que nos mueve a responder por el ejemplo. También considera la intercesión de Jesús como una «causa eficiente» (138), pero es una mera ampliación; la antigua teología permitiría decir, en el mejor de los casos, que sería una «causa moral». Pero él escribe además, 263, 315, que la divinidad de Cristo es necesaria para realizar la salvación y que la unificación de humanidad y divinidad introduce la salvación. Aunque escribe de la humanidad salvadora de Jesús «sin adiciones», Sobrino encuentra la naturaleza humana «indefinible», existiendo en una referencia dinámica a Dios (319), lo cual parecería presuponer una causa final. Así escribe

crisología de Sobrino manifiesta una ascendencia nestoriana, ubicando la persona humana de Jesús en una relación indefinible al Hijo eterno⁶⁸. Todo

de una «dimensión divina... que pertenece a cada ser humano por naturaleza» y que «salvación, en último análisis, consiste en el cumplimiento de lo que cada ser humano es incoativamente: la deformación» (180, 301, 125; pero cp. 275: «no podemos “divinizar a la humanidad”» y, 318, «seres humanos son esencialmente la expresión de Dios»).

⁶⁸ Desgraciadamente Sobrino no es claro acerca de la relación de persona y naturaleza. Con Gonzáles Faus sostiene, «*Hypostasis* indica claramente esta esencia en cuanto es una realidad actual y, por lo tanto, en cuanto subsiste en un sujeto» (*Christ*, 242). Posteriormente, con Duquoc, pone a la humanidad de Cristo subsistiendo en el Hijo (300). ¿Está la persona subsistiendo en un sujeto o es el sujeto en el cual la esencia humana subsiste? También define la tarea de la crisología como mostrar que «no es contradictoria para una “naturaleza humana actual” existir de manera personal en el nivel ontológico divino» (ibid., 290). «De manera personal» parece ser lo mismo que un indefinido «modo de ser» (ibid. 300). Aunque rechaza la noción patrística y conciliar de «naturaleza» por su incapacidad de considerar la contingencia histórica, la parcialidad, y el proceso dinámico (ibid., 132, 242-243, 300, 307), sostiene que la noción de naturaleza empleada por Calcedonia y Constantinopla III, que contiene libertad y auto-conciencia, debería ser reemplazada por «persona» como su equivalente moderno (ibid., 284, 300, 311). Finalmente, define la personalidad como capacidad para entrar en relación con otros, una capacidad que es realizada en auto-donación: «Jesús es constituido como persona precisamente en esta auto-donación a ese “otro” que es Dios. En esta auto-donación Jesús rescata y actualiza su personalidad genérica. El modo absolutamente radical en que él lo mantiene hasta el final demuestra su relación especial y esencial con Dios» (ibid., 309). Este «auto-abandono» parece coexistir con la libertad y la auto-advertencia (ibid., 300). En realidad la personalidad es considerada como algo adquirido por la acción en la «transición dinámica y evolutiva de identificación [selfness] a posesión [ownness]: «esta personificación, siendo persona, digo yo, consiste precisamente en el propio ser de uno». De allí que «las personas no son algo anterior a su actividad», y «la persona de Cristo no puede ser pensada como un sujeto antecediendo sus acciones». Esto le permite a la persona de Jesús estar constituida por el reino: «el trabajo de Jesús no [es] ajeno al centro de su personalidad; es lo que la constituye». De allí que «edificar el Reino pertenece, entonces, esencialmente a la persona de Jesús, lo cual es otro modo de afirmar la relación esencial de Jesús al Reino de Dios y al Dios del Reino» (ibid., 311). En verdad «virtualmente nadie» puede «entender una sola palabra del lenguaje de Calcedonia» (ibid., 224).

esto es, sin duda alguna, debido a su confianza en los supuestos resultados de la exégesis protestante del Nuevo Testamento.

Aunque Sobrino está profundamente influenciado por la exégesis protestante, él cita a Rahner más que a Pannenberg y a Moltmann. El jesuita alemán dio forma a la teología post-Vaticano II. La exégesis moderna, sin embargo, alteró profundamente sus puntos de vista. Su cristología más antigua enfatiza la iniciativa de Dios desde arriba tanto que no sólo las palabras de Jesús sino incluso todas sus obras son reveladoras. Pero dado que concibe la unión hipostática como un paralelo a la recepción de la gracia increada, en verdad como la culminación en el tiempo del deseo natural del hombre de la visión beatífica, él desarrolla, junto con su 'monofisismo', lo que él llama un cristología «nestoriana ortodoxa» desde abajo. Aplicando la intuición platónica de que una mayor dependencia de Dios produce la más grande autonomía de la creatura, interpreta la unión hipostática como la respuesta perfecta de la libertad de Jesús, centro humano de conciencia y actividad para el centro divino de conciencia y actividad que se comunica libre y plenamente. Dado que esta perfecta unión en Cristo permite una diferenciación entre la conciencia no-temática e inmediata de Dios, y una explicación temática de aquella plenitud en el tiempo, Jesús puede crecer en conocimiento mientras que posee la visión inmediata (beatífica). Esta distinción le permite a Rahner asumir en su síntesis especulativa los pobres resultados de la exégesis moderna. No sólo sucede que Jesús predica el reino en lugar de a Sí mismo sino que es considerado como un creyente que rinde culto, que sufre una crisis de identidad, y que ha cometido un «error» acerca de la llegada inminente del reino⁶⁹.

Si Jesús erró, la fe es algo apropiado en Él. Rahner reconoce que un error en la predicación de Jesús podría poner en cuestión su pretensión de ser el mediador absoluto de salvación y la revelación definitiva de Dios.

⁶⁹ Cf. McDERMOTT, JOHN S.J., «The Christologies of Karl Rahner», *Gregorianum* 67 (1986), 87-123, 297-327, esp. 117-121, 300-304, y, la posterior precisión, «Rahner in Tradition», 36-45. Sobre Cristo predicando el reino en vez de a Sí mismo: Karl Rahner, S.J., y Wilhelm Thüsing, *Christologie: systematisch und exegetisch* (Freiburg: Herder, 1972), 29. Sobre Rahner como un 'nestoriano ortodoxo' cf. *Karl Rahner in Dialogue*, ed. Paul Imhof y Hubert Biallowons, tr. Harvey Egan (New York: Crossroad, 1986) 217.

Pero él quiere tomar en consideración la afirmación de los exégetas de que Jesús esperaba una pronta llegada del reino. Explica este problema equilibrando el uso que hace Jesús de categorías apocalípticas contemporáneas y su admisión de ignorar el «día» (cf. Mc13,32):

El problema yace en el hecho de que nosotros mismos establecemos un pequeño intervalo *temporal* antes de la venida del reino de Dios como el punto decisivo de esta expectativa, mientras que el mismo Jesús niega esto y sin embargo expresa una expectativa inminente. Si ignoramos la cuestión dejada abierta por Jesús acerca del significado último de «pronto» en la venida del Día de Yahvéh, porque este «pronto» y el conocimiento de que el día era desconocido no fueron sintetizados en una unidad más elevada en la conciencia de Jesús, entonces podríamos hablar de un «error» en la expectativa inminente de Jesús. En este «error» Jesús sólo habría compartido nuestra condición, dado que «errar» de este modo es mejor para el hombre histórico, y lo es también para Jesús, que conocer todo de antemano... Una genuina conciencia humana debe tener un futuro desconocido delante de ella. La expectativa inminente de Jesús fue para él el auténtico camino por el cual tuvo que darse cuenta, en su situación, de la cercanía de Dios que reclama una decisión incondicional⁷⁰.

La atribución de Rahner a Jesús de poseer fe y error es probablemente resultado de la influencia de W. Thüsing, co-autor de su *Cristología* de 1972. Rahner, inexperto en exégesis histórico-crítica, asume los resultados de los exégetas en la medida en que son compatibles con la fe; a la vez que acepta el *mínimum* exegético, su agudeza especulativa le permite desarrollar una cristología eclesial. Pero una mirada cercana al argumento evangélico podría cambiar su juicio. Thüsing descubre una base escriturística para la fe de Jesús en Mc 9,23: «¿Si puedes? Todo es posible para el que cree»⁷¹.

⁷⁰ RAHNER, KARL S.J., *Foundations of Christian Faith*, tr. W. Dych (New York: Seabury, 1978), 250 (correcciones leves sobre la base del original).

⁷¹ Cf. KARL-HEINZ WEGER, *Karl Rahner: An Introduction to His Theology*, tr. David Smith (New York: Seabury, 1980), 146-148. Para la traducción inglesa de *Christology systematisch und exegetisch* por David Smith and Verdan Green, *A New Christology* (New York: Seabury, 1980), Rahner reescribió su contribución. La influencia de Thüsing puede ser vista comparando *New Christology*, 133-135, con la cita en el cuerpo del artículo de *Foundations*, 250 (casi palabra por palabra), aunque Thüsing

Pero el contexto del versículo indica que Jesús está dirigiéndose al padre del muchacho poseído. El pedido del padre, que precede inmediatamente, «Si puedes, ten piedad de nosotros y ayúdanos», revela duda acerca del poder de Jesús para curar. El condicional «si puedes» ocasiona la respuesta de Jesús. Además el padre interpreta la respuesta de Jesús como un reclamo de su propia fe; él replica inmediatamente: «Creo, ayuda mi incredulidad». Como resultado Jesús realiza el exorcismo. Justo antes Jesús reprocha «esta generación», sus discípulos incluidos, por falta de fe (9,19); ellos pueden realizar milagros sólo a través de la oración (y el ayuno) (9,29). Mientras que Jesús realiza milagros directamente, sus discípulos deben rezar y apelar a él (cf. 9,38; Hechos 3,6.16; 4,10; 16,18; 19,13). Anteriormente, en Marcos, Jesús pide o alaba la fe, de la cual Él es el objeto (4,40; 5,34.36). En verdad, debido a la falta de fe en Él «no pudo hacer milagros» en Nazaret aparte de unas pocas curaciones (6,5-6). Si Jesús necesita la fe ¿por qué no deberían los creyentes ubicarla directamente en el Padre en lugar de en Él? Sin embargo, Jesús requiere fe en Él mismo tanto como en el Padre: «creéis en Dios, creed en mí» (Jn 14,1). Ningún texto del Nuevo Testamento atribuye claramente la fe a Jesús. La fe es la respuesta humana a la revelación salvífica de Dios. Dios no cree en Dios. Atribuir la fe a Jesús señala un aventurarse teológico relativamente nuevo, que se remonta a Schleiermacher. Reduce la dimensión del Hijo de Dios encarnado.

estaba desarrollando algo de los pensamientos de Rahner a partir de *Christologie*, 28-30. Además, Rahner no se refiere a la fe de Jesús antes del énfasis de Thüsing sobre ella en *New Christology*, 143-159. (Nuestra referencia en «Christologies», 119, a la fe de Jesús es desorientadora: anticipa lo que ha de venir). Thüsing también hace referencia a *Hebrews* y al *pistis Christou* de Paul, interpretándolo como un genitivo objetivo, para justificar la «fe» de Jesús. Por el contrario cf. Albert Vanhoye, S.J., «La Fede nell'epistola agli Ebrei», en *Parola Spirito e Vita: Credete al vangelo* 17 (Bologna: Dehoniane, 1988) 220-240, esp. 236-240; --, «*Pistis Christou*: Fede in Cristo o affidabilità di Cristo?» *Biblica* 80 (1999), 1-21. – Claramente el signo de interrogación después de «Si puedes», que es permitido por el texto griego carente de puntuación, soporta nuestra interpretación. Las versiones NIV, NJB, y NAU ponen el signo de interrogación. Las RSV, NAB y NAS ponen un signo de exclamación en lugar del de interrogación. Todas están de acuerdo que Jesús retoma la frase del padre en su respuesta.

En última instancia, la distinción que hace Rahner de la conciencia no-temática de Jesús acerca de la proximidad de Dios a partir de su «errónea» expresión temática como proximidad temporal, vacía el significado de la historia en la cual tiene lugar la salvación. El reino es central en el mensaje de Jesús; cualquier «error» acerca del tiempo y la manera de su llegada debe tener repercusiones respecto de la confiabilidad de Jesús. Muchos exégetas interpretan como una crisis del cristianismo primitivo en razón de la Parusía dilatada. Schillebeeckx rechaza correctamente la distinción de Rahner:

La gente trata a menudo de esquivar el problema argumentando que Jesús no habló de la salvación definitiva que sería concedida por Dios como algo que está «muy próximo» en un sentido temporal, sino como una «proximidad» ontológica del Dios de la salvación. Sin embargo esta distinción no se encuentra en ninguna parte del Nuevo Testamento. De hecho Jesús habló de la Parusía de Dios como acercándose rápidamente, posiblemente en términos del hijo de hombre que viene. El aspecto temporal lineal es algo que no podemos eliminar de su mensaje⁷².

La solución, según Schillebeeckx, es descubierta por los cristianos primitivos quienes, después de la Pascua, reinterpretan el error de Jesús para significar que el reino ha venido en el crucificado y resucitado. Esta respuesta lamentablemente pone la base de la creencia cristiana en un error, aunque sea benignamente reinterpretado. «De manera no intencional, entonces, aunque Jesús no se predicó a sí mismo sino el gobierno y señorío de Dios, fue a “sí mismo” a quien proclamó: el Proclamador es el Proclamado»⁷³.

El *Jesus* de Schillebeeckx es un libro notorio. A diferencia de Rahner, el dominico holandés dedica mucho tiempo y esfuerzo a leer y sintetizar la enseñanza exegética. Pero asume de manera acrítica las presuposiciones

⁷² SCHILLEBEECKX, EDWARD O.P., *Jesus: An Experiment in Christology*, tr. H. Hoskins (New York: Seabury, 1979), 542; también 317, aunque en 52-53 reconoce que «es difícil recuperar la visión propia de Jesús sobre el futuro» y ve una dialéctica, típica de la predicación de Jesús, en la tensión entre presente y futuro, respecto del reino. Cf. también SOBRINO, *Jesus*, 153.

⁷³ SCHILLEBEECKX, *Jesus...* 543-544.

protestantes. Rechaza como historia todas las narraciones previas al bautismo de Jesús, dejando de lado su nacimiento virginal, nacimiento en Belén, y ascendencia Davídica. Supuestamente Jesús tiene «fe en el Dios creador» y se identifica personalmente con el llamado a la conversión del Bautista. Todos los títulos aplicados a Jesús en los evangelios, incluyendo los de Mesías, Señor, e Hijo, son construcciones comunitarias para designar su función. Él predicó el reino de Dios, no a Sí mismo⁷⁴. La resurrección, aunque implica la fe de los discípulos, es un hecho cuya «historia no puede ser determinada en ninguna clase de contexto objetivizante»; se cree antes de cualquier aparición; Pascua sucede como un «pensamiento derivado» al reasumir el Jesús pre-pascual en una fe nueva; las apariciones comprenden sólo una de las muchas maneras para articular la experiencia pascual. En consecuencia el evangelio es significativo sólo a través de la solidaridad viviente de la Iglesia con aquellos que sufren dado que se ordena a la liberación del hombre⁷⁵.

Schillebeeckx señala en Jesús «una persona humana» dado que sin personalidad humana no puede ser auténticamente humano. «El Nuevo Testamento está completamente en contra de una divinización irreal de la persona histórica». Aunque no rechaza los concilios ecuménicos, Schillebeeckx considera a Nicea como una entre varias opciones posibles para entender a Jesús – una que es limitante en vista del pluralismo del Nuevo

⁷⁴ SCHILLEBEECKX, *Jesus...* 49-50, 94, 115, 137, 245, 258, 307, 439-440, 501, 545, 554-557.

⁷⁵ SCHILLEBEECKX, *Jesus...* 352, 354, 387, 391, 393-96, 623, 645-657. En *Interim Report on the Books Jesus & Christ*, tr. John Bowden (New York: Crossroad, 1981), 71, Schillebeeckx escribe que negar que la fe pueda ser edificada sobre la tumba vacía en cuanto tal o sobre los elementos visuales de las apariciones «no implica necesariamente de suyo que ambos, la tumba y las visiones de la resurrección, no fueron una realidad histórica». Pero, dada su distinción de los lenguajes histórico y de la fe, es difícil ver cómo la tumba y las visiones pueden devenir «historia». Rahn-er, *New Christology*, 12, aunque de manera no tan categórica, abre el camino para la posición de Schillebeeckx: «El Nuevo Testamento contiene reportes de apariciones individuales del Cristo resucitado que, en última instancia, no pueden ser completamente armonizados entre ellos. Pueden ser considerados como puestas en escena e interpretaciones de aspectos varios de la experiencia original de la resurrección de parte de los discípulos».

Testamento; Calcedonia provee una norma de fe sólo «por debajo de Jesús» como una «afirmación de “segundo orden”»⁷⁶. Entiende la unión hipostática como «identificación hipostática» o *enhypostasis*, es decir, la «incorporación o adopción [de Jesús] dentro de la “persona” (*hypostasis*) de Dios». Porque una persona humana existe en relación esencial a Dios y es definida como «en, de, y a través de Dios», porque Jesús es «completamente “de Dios” y complemente “de los hombres”», porque Dios es una pura *hypostasis*, y porque la libertad humana de Jesús puede ser basada en la libertad absoluta de Dios, Jesús puede ser identificado, al centrarse en el Padre fuera de Él mismo, con la persona intratrinitaria del Hijo. «En su humanidad Jesús es tan íntimamente “del Padre” que, en virtud de la auténtica intimidad de ellos, Él es “Hijo de Dios”». Esto implica la postulación de un lenguaje doble respecto de Jesús, un lenguaje de la fe y un lenguaje histórico. «Lo que en lenguaje no-religioso es llamado – y correctamente llamado — una persona humana, en el lenguaje de la fe cristiana es llamado el Hijo de Dios, en virtud de la relación constitutiva de este ser humano al Padre»⁷⁷.

Cuando se le pregunta sobre la cuestión de la divinidad de Jesús, Schillebeeckx la ignora calificándola de «superflua». Él está indudablemente convencido de que sólo su cristología es capaz de entender a Dios y a Jesús. Dado que en el Nuevo Testamento «Dios puede solamente ser definido a partir de y en los términos de la vida humana de Jesús» y «como hombre en su plena humanidad Jesús sólo puede ser definido en términos de su relación única con Dios y con el hombre», concluye entonces que «Dios pertenece de un modo especial e inigualado a la definición de qué y quién es el hombre Jesús»⁷⁸. Puesto que su teología no refleja la claridad de Calcedonia, uno se pregunta si Schillebeeckx no concede demasiada importancia a las reconstrucciones exegéticas acerca de Jesús y de las primeras comunidades cristianas y contempla en cambio un Jesús muy alejado de la lectura que el creyente común hace del Nuevo Testamento. ¿Acaso su

⁷⁶ SCHILLEBEECKX, *Jesus...* 33, 429, 436, 484-485, 550, 566-570, 601, 655-656, 661.

⁷⁷ SCHILLEBEECKX, *Jesus...* 601, 626-633, 653-661, 666-669.

⁷⁸ SCHILLEBEECKX, *Interim Report...* 140-141.

doble lenguaje respecto de Jesús implica el nestorianismo o la manera protestante de entender la relación fe-razón⁷⁹?

Sin duda la posición de Schillebeeckx no está basada puramente en la exégesis. Hubo una conversión filosófica previa que lo convenció de que no hay una respuesta definitiva al cuestionamiento humano en la historia y que el significado de la existencia humana será claro sólo al final de la historia; mientras tanto la praxis debe bastar para dar una base a la fe del pueblo⁸⁰. Sin embargo su lectura de los exégetas reduce la tradicional figura de Jesús y produce afirmaciones en tensión con la fe de la iglesia. Incluso su uso de la exégesis moderna es erróneo. Él usa a los exégetas como teólogo especulativo educado para aceptar datos históricos, sean la Escritura, declaraciones magisteriales, o tradición, como la base de la especulación. A la vez que relativiza la tradición tardía, acepta la exégesis moderna como algo incuestionable y entonces intenta una unidad especulativa entre los datos. Apenas analiza el texto del Nuevo Testamento y, sin embargo, está haciendo referencia continua a diversas teorías exegéticas. Adoptando diversas cristologías elaboradas por hipotéticas comunidades primitivas, elabora su propia síntesis, proclamando a Jesús como «el profeta (escatológico) del último-día»⁸¹. Pero ese título no se encuentra en el Nuevo Testamento; ninguna supuesta comunidad cristiana primitiva lo utilizó para Jesús. Esta fabricación moderna no puede asegurar el acceso al Jesús histórico. Lamentablemente la mayoría de las especulaciones cristológicas católicas dialogan no con el Nuevo Testamento, sino con los resultados de exégesis modernas asumidos acríticamente. Los teólogos católicos críticamente conscientes de las presuposiciones de la exégesis moderna, deberían remontarse al Nuevo Testamento en sí mismo. Ellos le deben a los exégetas católicos una explicación exacta del agente último en Jesús. Ofreciendo un «nestorianismo ortodoxo» o concentrándose en la sicología humana de

⁷⁹ Cf. BRAMBILLA, FRANCO *La Cristologia di Schillebeeckx* (Brescia: Morcelliana, 1989), 409-430, para una crítica más amplia con referencia a muchas otras más críticas.

⁸⁰ Cf. BRAMBILLA, FRANCO *La Cristologia...* 173-246, esp. 176-179; también McDERMOTT, JOHN S.J., «Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament», *Irish Theological Quarterly* 71 (2006), 162-164.

⁸¹ SCHILLEBEECKX, *Jesus...* 475-499.

Jesús, les impiden a los exégetas percibir la persona divina revelada en el Nuevo Testamento. Algunos textos sólo pueden ser entendidos si Jesús es una persona divina, y esos textos proveen un acceso genuino a Jesús.

La Omisión Crítica: la Eucaristía

Mientras que los exégetas protestantes dismantelan bosques publicando libros sobre Jesús, los exégetas católicos últimamente se aventuran poco en ese género. La exégesis anterior produjo meditaciones piadosas (e.g., Goodier, Meschler) o re-narraciones relativamente literales de la historia evangélica ilustrada por hallazgos recientes sobre la sociedad contemporánea de Jesús (e.g., Prat, Riciotti, Fernández) o defensas apologéticas de la veracidad de los evangelios (e.g., Fillion). Algunos se pueden todavía leer con beneficio por sus intuiciones teológicas y cuidadosa atención al texto (e.g., de Grandmaison, Lagrange, Guardini). Desde la *Divino Afflante Spiritu* los exégetas que emplean el método histórico crítico se han arriesgado raramente a re-narrar la historia de Jesús. Cualquiera sea la razón para esta reticencia, el *Jesus* de Bornkamm, a pesar de su prejuicio Bultmanniano, llena el vacío en muchos cursos católicos de Sagrada Escritura. Los pocos libros católicos más recientes sobre Jesús generalmente presentan una pálida figura muy apartada del majestuoso Señor de los evangelios. Invariablemente dejan de lado o minusvaloran Su institución de la Eucaristía. Después de examinar brevemente la acción de Jesús en los milagros, examinaremos lo que los exégetas católicos informan acerca de la Eucaristía, una instancia suprema de la acción de Jesús.

Mientras que la mayoría de los exégetas protestantes dejan de lado los milagros de Jesús a favor de Su mensaje, reflejando su preferencia típica por la palabra por encima del sacramento, recientemente los católicos han osado examinar la tradición de los milagros del evangelio y afirmar su confiabilidad. Las palabras de Latourelle, Meier, y Senior son especialmente reconfortantes⁸². En los milagros, por varias razones, Jesús actúa directa-

⁸² LATOURELLE, RENÉ S.J., *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, tr. M. O'Connell (New York: Paulist, 1988); Meier, *Marginal Jew*, 2:509-1038; Donald Senior, C.P., 'The Miracles of Jesus', *NJBC*, 1369-1373 (mejor que su *Jesus: A Gospel Portrait* [Dayton: Pflaum, 1975], 126-131). Cf. También EVE, ERIC 2002, *The Jewish Context of Jesus' Miracles* (London: Sheffield Academic Press).

mente: por reacción compasiva a necesidades o pérdidas humanas, para promover la fe o como respuesta a ella, para probar Su poder para perdonar pecados o vencer a Satanás, para demostrar Su autoridad o la aprobación del Padre, etc. De manera notoria Jesús no hace ningún milagro implorando asistencia divina⁸³. Su unidad con el Padre está presupuesta. Jesús exorciza «por el dedo de Dios» (Lc 11,20) o «por el Espíritu Santo» (Mt 12,28), y en el evangelio de Juan acentúa Su unidad de acción con el Padre (4,34; 5,19.30.36; 6,38; 7,16-17; 10,25; 14,11). Actúa como un agente que posee más que simples poderes humanos. Independientemente de cómo los teólogos puedan definir «milagro», el resucitar muertos, caminar sobre las aguas, y multiplicar panes sobrepasa la capacidad humana. Esta es la razón por la que Jesús reclama a los judíos, que no quieren creer en Él, que crean en Sus obras para entender que «el Padre está en Mí y Yo estoy en el Padre» (Jn 10,37-38). «Circumincisión» es otra manera de explicar Su unidad original con el Padre: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30). Jesús actúa divinamente. Por supuesto, la conexión de acción suprema con la total relación con el Padre encaja con nuestra explicación previa de la persona divina de Jesús⁸⁴.

La institución de la Eucaristía, preparada por dos multiplicaciones de panes, revela la capacidad de acción sobrehumana de Jesús, que lo eleva por encima de cualquier auto-conciencia profética o rabínica. La hipótesis de

⁸³ Jesús da gracias o bendice la comida antes de su multiplicación (Mc 6,41; 8,6-7); esta es una oración judía común, no una plegaria de petición. Antes de resucitar a Lázaro, Jesús reza: «Padre, te doy gracias porque me has escuchado. Yo sabía que Tú siempre me escuchas, pero digo esto en razón de la multitud que está aquí para que ellos crean que Tú me enviaste» (Jn 11,41-42). Incluso esta es una oración de agradecimiento, no de petición, por haberlo oído (tiempo pasado). Para el milagro basta la palabra de Jesús, «Lázaro, ¡Sal fuera!» Su oración es pronunciada para beneficio de Su audiencia, demostrando Su unidad con el Padre, un tema frecuente en Juan. La única oración manifiesta de petición aparece en el Jardín, pero Jesús está sometiendo Su voluntad humana a la del Padre. Esto muestra esa completa unidad de querer entre el Padre y el Hijo que es evidente en todos los milagros, pero más claramente en la resurrección de Lázaro. Jesús siempre es oído porque es el Hijo, no por un favor concedido a un ser humano que debe esperar una respuesta.

⁸⁴ McDERMOTT, JOHN S.J., «How Did Jesus Know He Was God? The Ontological Psychology of Mark 10:17-22». *Irish Theological Quarterly* 74 (2009), 272-297.

Bousset, aceptada por Bultmann, de un sacramento eucarístico producido por la amalgama de la comida original en común con un culto místico, hecha por la comunidad griega, hace tiempo que está desacreditada⁸⁵. Los estudios de Jeremias y Schürmann demuestran que la narración de la institución Eucarística deriva de una primitiva fuente aramea⁸⁶. Sin embargo, los exégetas católicos que escriben libros sobre Jesús evitan sus consecuencias. Senior ve en la Última Cena una comida festiva, como otras anteriores, pero «con la garganta anudada por la profunda tristeza de un último adiós», en el cual Jesús dice que «la copa y el pan eran símbolos de su propia muerte, una muerte como la del Siervo cuyos sufrimientos tocaron a todo el pueblo de Dios». De alguna manera Sus sufrimientos expiaron por los pecados⁸⁷. F. Matera no hace reflexión alguna sobre los milagros de Jesús ni sobre la Eucaristía. Ubica el escándalo de Juan 6 en la pretensión de Jesús de ser el pan de vida: «comer este pan es confiarse uno mismo a él como el único a quien el Padre envió al mundo». Los discípulos no lo dejan porque ellos «ya han encontrado vida en las palabras de Jesús»⁸⁸. Pero la redacción final, que es la que Matera pretende interpretar explícitamente, ubica el escándalo (6,60-66) en las palabras, inmediatamente precedentes, acerca de comer Su carne y beber Su sangre (6,53-58). De manera semejante, Brown desatiende la Eucaristía en su Cristología bíblica, y su extenso y erudito *Death of the Messiah* comienza inmediatamente después de la Última Cena, a pesar de que esa comida provee la clave hermenéutica para entender la Pasión⁸⁹. Si bien la obra en varios volúmenes de Meier debe todavía ser

⁸⁵ BOUSSET, WILHELM *Kyrios Christos*, tr. John Steely (Nashville: Abingdon, 1970), 115-116; 134-138; 156-160, 301-302, 350-353; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, tr. Kendrick Grobel, I (London: SCM, 1952), 145-152.

⁸⁶ SCHÜRMANN HENZ, *Der Paschamahlbericht* (Munster: Aschendorff, 1952); Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, tr. N. Perrin (1966; repr. Philadelphia: Fortress, 1977), esp. 138-203.

⁸⁷ SENIOR, *Jesus*, 148-150.

⁸⁸ MATERA F., *New Testament Christologies*, 223.

⁸⁹ BROWN RAYMOD, S.S., *The Death of the Messiah*, 2 vols. (New York: Doubleday, 1994). Es verdad que su *Introduction to New Testament Christology* es limitado en finalidad y extensión, pero ¿por qué su deseo explícito de mostrar la continuidad entre Jesús y Nicea pasa por alto las implicaciones de la Eucaristía? ¿Acaso eso obligaría a Brown a reconsiderar la «expectativa inminente» de Jesús? Pierre Ben-

concluida, parece que él interpretará la Última Cena como «la última de una serie de comidas que [Jesús] había compartido con sus discípulos y con pecadores a lo largo de su vida, comidas que habían comunicado prolepticamente el perdón y la salvación de Dios». En ella Él «usó pan y vino para representar su muerte venidera, la cual aceptó como parte de la voluntad misteriosa de Dios para introducir el reino» y la restauración de la alianza. Así fue también «una promesa de que, a pesar del aparente fracaso de su misión, Dios reivindicaría a Jesús incluso más allá de la muerte y lo introduciría a él y a sus seguidores en el banquete escatológico». Su comunión permanecería hasta alcanzar el triunfo en el reino. Pero, en vez de resaltar el dominio de Jesús de la situación, Meier opina sobre Lc 22,18 que en esta expresión de la fe de Jesús «no hay indicación... de que él gozaría de un lugar especial en el banquete, incluso como anfitrión. Él está simplemente sentado a la mesa del banquete bebiendo vino; es uno de los salvados, ni menos ni más»⁹⁰. J. Gnilka ubica de manera semejante la Última Cena en una serie de comidas de comunión, arguyendo que esto indica la intención de Jesús en base a su repetición. Él va más allá que otros exégetas: las palabras de la institución hacen el pan (y el vino) un signo de la presencia continua de Jesús entre los discípulos, ofreciendo la salvación escatológica que Su muerte inicia como una nueva alianza⁹¹.

No hay nada no ortodoxo acerca de tal exégesis, pero incluso Gnilka falla en extraer conclusiones posteriores. Así pasa también con los teólogos especulativos. Rahner deja de lado la Eucaristía en las 146 páginas de la Cristología de su *Foundations*. Sobrino se refiere primero a la institución de la Eucaristía como un ejemplo de «bendición antes de las comidas»

oit, O.P., *The Passion and Resurrection of Jesus Christ*, tr. Benet Weatherhead (London: Darton, Longman and Todd, 1969) también omite la Última Cena.

⁹⁰ MEIER JOHN, «Jesus», *NJBC*, 1327; --, *Marginal Jew*, 1:337, 350, 1036, n. 317; 2:307-309, 965-966. El cuarto volumen no ha aparecido todavía, pero el artículo «Jesus» es su semilla y anticipación (ibid., 1:2-3). En «Jesus», 1327, Meier pone en cuestión el significado Eucarístico de la muerte de Jesús: «Jesús entonces interpretó su muerte como el medio (¿sacrificial? ¿expiatorio?) por el cual Dios restauraría la alianza hecha con Israel en el Sinaí».

⁹¹ GNILKA JOACHIM, *Jesus of Nazareth: Message and History*, tr. Siegfried Schatzmann (Peabody: Hendrickson, 1997) 279-288, 328. Él concede un significado secundario añadido de expiación a la tradición de la Cena del Señor.

por parte de Jesús. Posteriormente, aunque ignorando «todos los temas de salvación» como interpretaciones «post-pascuales», ve a Jesús utilizando la comida para interpretar Su muerte como un sacrificio y un servicio para los otros, quizás apresurando la llegada del reino, e invitándolos a participar en Su muerte y a seguir Su ejemplo. «Jesús ofrece directamente a todo el pueblo el significado de una vida de servicio y esto es lo que él propone a sus discípulos». Después de Pascua la Eucaristía se convierte en una «comida de ágape», una celebración de acción de gracias de la fe que ha restaurado la dignidad personal de los desclasados; en adelante ellos recuerdan la última comida de Jesús, reconocen Su presencia entre ellos a través de Su Espíritu, significan la proximidad del reino, y anticipan el banquete escatológico⁹².

⁹² SOBRINO, *Christology*, 72 («Mark 26:26f» debería ser «Matthew 26:26f»), 194, 299; --, *Jesus*, 202-204, 224; --, *Christ*, 60-61, 110, 218, 246. Dada la expectativa de Jesús por la próxima llegada del reino, no debería leerse mucho en la «muerte sacrificial» de Jesús. Sobrino niega que la Eucaristía sea una «ofrenda vicaria» y ve en la «naturaleza repetible de la misa» un gran peligro para la cruz ya que amenaza en convertirse en un «culto sacrificial» (*Christology*, 304, 372). Se opone enérgicamente al «sacrificialismo» y rechaza la Eucaristía como una expiación vicaria o un sacrificio expiatorio (*Jesus*, 203, 219-232; *Christ*, 11, 234, 305). Se opone a la «adoración cultual» en la cual se había transformado, hacia el fin del siglo primero, la celebración original, que promovía los ideales de Jesús y generaba discipulado (*Christology*, 299). No es sorprendente que Sobrino, *Christ*, 300, prefiera «trans-significación» y «trans-finalización» en lugar de la «desacreditada transubstanciación» para explicar la «presencia real» de Jesús. Cuando descarta ciertas expresiones como interpretaciones post-pascuales Sobrino se refiere a Xavier Léon-Dufour, S.J., *Sharing the Eucharistic Bread*, tr. Matthew O'Connell (New York: Paulist, 1987). Léon-Dufour, 82-84, reconoce el colorido litúrgico de las narraciones y, 120-123, niega, en contra de muchos exégetas, que «por vosotros» (*hyper hymon*) implique necesariamente un sacrificio expiatorio, pero también ve, 123-129, que Jesús identifica el pan con Él mismo: «en el sentido más estricto, esto es, el sentido que Jesús da a las palabras y que los discípulos perciben, “el pan es su cuerpo”». Indudablemente Léon-Dufour confunde de alguna manera la cuestión dada su «paradójica» formulación. «El pan eucarístico es y no es pan, él es y no es el cuerpo de Jesús». Pero explica la negación, «al mismo tiempo, sin embargo, y desde un punto de vista diferente (el de los sentidos y el de una mente no iluminada por la fe), el pan no es el cuerpo de Jesús». Uno desearía de Léon-Dufour una distinción más clara entre niveles de ser y percepción, que evitaría la confusión del «es y no es» al caracterizar la realidad de la Eucaristía. (Aparentemente él también identifica la Eucaristía con el cuerpo

Schillebeeckx trata la Última Cena con extensión. Continuando «comidas de comunión» con los discípulos y «gente marginada», la bendición del pan y el cáliz constituyen, en vista de la próxima muerte de Jesús, una «comida de despedida» preñada de significado. Jesús ofrece en ella, junto con la inmovible seguridad de la salvación, «la perspectiva de una comunidad renovada en el reino de Dios». A pesar de la experiencia de fracaso histórico, Jesús preserva Su fe apasionada en el futuro de Dios para la humanidad. Percibe Su muerte como integrada de alguna manera en la salvación ofrecida por Dios sobre Él mismo. «La venida del gobierno de Dios permanece unida a la comunión [fellowship] con Jesús de Nazaret». Como a través de su vida, así también en su muerte «él no habla simplemente de Dios y su reino; en donde él aparece allí trae la salvación y se convierte en el gobierno de Dios ya realizado». Así hay continuidad entre la auto-comprensión de Jesús y el Cristo proclamado por la Iglesia⁹³.

¿Hacen esas interpretaciones suficiente justicia a la doctrina de Trento de que bajo las apariencias de pan y vino Jesús está «verdadera, real y substancialmente contenido», cuerpo, alma, humanidad y divinidad (DS 1636, 1640, 1651, 1653)? ¿Son las sustancias de pan y vino cambiadas en Su «sustancia» (DS 1642)? Se podría cuestionar si la palabra «transustanciación», que el concilio consideró «conveniente y propia» y «la más apta» (DS 1642, 1652), es adecuada para el misterio «que apenas podemos expresar con palabras» (DS 1636). Cristo permanece a la derecha del Padre al mismo tiempo que está sacramentalmente presente en muchos lugares en la tierra; los accidentes de pan y vino permanecen sin inhesión en la sustancia correspondiente; dos sustancias, humanidad y divinidad, están presentes en las especies consagradas, aunque sea por «concomitancia» (DS 1640);

resucitado de Jesús [132] a pesar del hecho de que la Última Cena ocurre antes de Pascua). Pero después, 134-135, está de acuerdo con B. Sesboüe acerca «del juicio de identidad (“Esto es mi cuerpo”) sobre el nivel de ser» y en rechazar la incapacidad de *transfinalización* y *transignificación*. Lamentablemente Sobrino no retoma la discusión con detalle alguno. – Uno podría también cuestionar el rechazo de Léon-Dufour de «sacrificio expiatorio»; si las palabras *hyper hymon* permiten tal interpretación y Mt 26,28 añade la frase explicativa «para la remisión de los pecados», ¿por qué un autor del siglo veinte debería ser preferido a un evangelista inspirado que podría haber estado presente en la Última Cena?

⁹³ SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 307-312.

la persona divina completa está presente, aunque no sea una «sustancia»; la física moderna emplea otras nociones de sustancia. Hay lugar para el desarrollo dogmático. Pero, a pesar de la trascendencia del misterio sobre las palabras humanas, el concilio deja en claro que Jesús está «realmente presente», no sólo funcional u operacionalmente para ser consumido. Él está presente antes y después de la recepción por los fieles (DS 1639, 1643-44, 1654). Trento también define que Cristo dejó a Su Iglesia la Misa como sacrificio en el cual Él está contenido y es inmolado de manera incruenta y que su oblación es una con el sacrificio de la cruz (DS 1740-41, 1743, 1751). ¿Cuál fue entonces la intención de Jesús? Dado que la Iglesia no sobrepasa a su Esposo, ella no puede entender más de lo que intentó Jesús cuando Él dijo, «Esto es mi cuerpo... esto es mi sangre de la alianza». Dado que la cuestión toca la intención histórica de Jesús, la fácil distinción entre evento histórico y su significación en la fe no se puede aplicar. La intención de Jesús, expresada en palabras y definida por la Iglesia (DS 1637), es histórica y fundamental para la fe. El agente que actúa en la historia tuvo una intención normativa para la fe. Si la intención de Jesús fue tal como Trento la definió –tal es el dogma Católico– Él claramente previó no solo Su muerte y Su victoria sobre la muerte sino también la Iglesia y el sacerdocio. Él poseía una inteligencia y una acción que trasciende todas las otras, porque Él se entendió a Sí mismo como presente en el pan y el vino, a los que transformó en Sí mismo. Todo esto sucedió antes de Pascua. Él previó también que Él estaría presente no sólo en el Padre sino también en todas las celebraciones Eucarísticas que Sus discípulos, sacerdotes de la nueva alianza, ofrecerían. ¿Qué clase de hombre podría pensar tales cosas? ¿Cómo pueden los católicos de allí en más descartar los milagros y las profecías al leer la Escritura?

La Fundación Eucarística de la Historia

Los prejuicios de la «ciencia» moderna son contrarios a la doctrina católica sobre la Eucaristía. La «ciencia» histórica trata de explicar el pasado en los términos de la experiencia presente, lo particular en los términos de lo universal que está disponible. En esta investigación surgen tensiones inherentes a la misma, dado que la historia se interesa por eventos particulares, es decir únicos, pero debe confiar en categorías análogas para entenderlos. Dado que Dios no es directamente percibido en la Eucaristía, los historiadores tropiezan en la búsqueda de una analogía explicativa dentro de la

experiencia humana. Por supuesto, el mismo prejuicio afecta a la Encarnación. Pero la historia, como todas las «ciencias humanas», se encuentra restringida dentro de los límites del conocimiento humano. La razón finita no puede absolutizarse a sí misma; de allí que todo lo que es metódicamente excluido de su rango de alcance es solo relativamente excluido. Así como la historia no puede captar adecuadamente sucesos únicos, constituidos metafísicamente por la infinitud de materia no inteligible, no puede tampoco excluir la presencia del Dios infinito entre los hombres. De manera semejante, dado que el pensamiento humano intenta trascender lo arbitrario y alcanzar algo necesario, se enfrenta al misterio de la libertad humana al cual la historia y la sicología se aproximan pero nunca comprenden. En otra ocasión, hemos dicho que la omnipotencia de Dios es la condición de posibilidad de la libertad humana⁹⁴. Entonces, si la historia es el registro de las obras humanas, es decir, actos libres, no se puede excluir a Dios, independientemente de cuán inciertos sean sus juicios, elaborados desde fuera, sobre cualquier acto que sea libre y sobre sus motivaciones. Precisamente porque la libertad humana trasciende la ciencia humana, estamos siempre abiertos a un misterio que es más grande que nosotros. Todas las abstracciones de la ciencia humana pueden ser puestas en discusión; todas sus palabras son limitadas. Sólo en dos casos sucede que la palabra y la realidad, signo y significado, son idénticas: la Encarnación y la Eucaristía. Allí el Infinito y lo finito, lo Absoluto y lo relativo, se unen en un signo de auto-donación, de Amor auto-sacrificador. El Infinito no destruye lo finito, sino que lo hace ser pleno. Si no fuera posible para lo finito alcanzar a lo Infinito, toda la ciencia humana estaría condenada a frustrarse, y el amor, que exige entrega absoluta, sería imposible. Sin embargo, dado que un Dios amante crea y preserva la realidad finita, esa realidad puede apuntar hacia Él como el misterio absoluto en el que se basa su existencia y su inteligibilidad. En otros términos, todo pensamiento implica la analogía, y toda analogía debe estar basada en Dios. Jesucristo, en cuya humanidad Dios se expresa a Sí mismo de manera plena, es la analogía perfecta de Dios. En un mundo caído, si queremos conocer a Dios, debemos mirar a Jesucristo; de manera semejante si queremos conocer al hombre, debemos mirar a Jesucristo.

⁹⁴ McDERMOTT JOHN, S.J., «Faith, Reason, and Freedom», *Irish Theological Quarterly* 67 (2002), 307-332.

La presencia de Jesús es particularmente necesaria en un mundo caído, en donde abunda el pecado (Ro 5,20). El pecado resiste a la capacidad inteligible del hombre. Pecado es lo que debería no ser mientras que todas las explicaciones humanas buscan una causa, una conexión necesaria entre causa y efecto, lo que debe ser; así si el pecado pudiera ser explicado, lo que no debería ser debe ser, y resultaría un universo inmoral. Por supuesto, dado que el pecado depende de la libertad, no puede ser asumido por las leyes de la razón que son necesarias. Lamentablemente nosotros, los humanos, que tendemos a hacer de nuestras mentes la norma de la realidad, estamos siempre tentados a ignorar el pecado, aún cuando su realidad se nos presenta por todos lados. Dado que nuestra razón no puede dar sentido al pecado, no podemos actuar racionalmente para vencerlo⁹⁵. Sólo Dios puede vencer al pecado.

En un mundo caído es demasiado fácil negar al Dios de amor tanto de manera práctica como teórica. ¿Cómo puede la experiencia humana darnos la seguridad de que el amor es el significado de la realidad, el sentido último de la libertad? Sólo el Dios que es Amor puede garantizar la realidad del amor en un mundo pecaminoso. En Su Hijo Él ha pronunciado la Palabra definitiva. Sobre la cruz el Hijo dio un signo insuperable de amor. Reveló el amor como auto-donación al Padre y por los hombres. Su resurrección demostró que el amor es más fuerte que la muerte y el pecado, dándonos la gracia reformadora para aceptarlo como el amor de nuestras vidas y ser unidos, a través de Él, al Padre, en el Espíritu Santo por toda la eternidad. El Verbo de Dios es verdaderamente creativo porque causa nuestra respuesta, cambiándonos de pecadores en santos justificados, concediéndonos la vida de Dios.

Justamente porque, en un mundo caído, necesitamos signos de amor, cuyo significado no pueda ser pervertido por la libertad humana, Jesús nos dejó la Eucaristía, en la cual Él está presente en Su sacrificio, para provocar nuestra respuesta. Así como nosotros necesitamos ser creados en orden a ser, así debemos ser amados en orden a responder al amor. Amor, gracia preveniente, potencia la respuesta; sin esa gracia ningún amor, ninguna genuina actuación de la libertad, es posible. Así que, más que la analogía de

⁹⁵ Cf. McDERMOTT, *ibid.*, 310-314, 331-332; Walter Kasper, *Jesus the Christ*, trans. V. Green (1976; repr. New York: Paulist, 1977), 52-58.

Dios, Jesús es más bien llamado el sacramento de Dios. Está en juego no sólo el conocimiento intelectual acerca de Dios, sino la respuesta concreta de amor al Dios de amor. Como Jesús durante su vida sobre la tierra fue el sacramento de Dios, así permanece ese sacramento en la Eucaristía para unir a los seres humanos al Padre y entre ellos en el Espíritu Santo. Sin este signo duradero, el único con tal realidad, la historia está privada de significado.

Un desafío conclusivo

En este ensayo se ha dialogado con la exégesis católica. Mientras que se reconocen sus méritos, cuestionamos una metodología que parece excesivamente limitada a parámetros impuestos por la teología protestante y una cosmovisión tecnológica, ambos derivados del nominalismo medieval y del olvido de la analogía⁹⁶. Ese olvido es letal porque la cosmovisión católica es definitivamente sacramental, o analógica. Lamentablemente los teólogos católicos, que aceptan los pobres resultados de la exégesis histórico-crítica, proyectan una visión nestoriana (si no adopcionista) de Cristo con una subjetividad humana muy pronunciada⁹⁷. Muchas supuestas antinomias adscriptas al «Jesús histórico» pueden ser superadas con una exégesis sana, sacramental. Quizás se pueda alcanzar por allí alguna unidad para la mirada de opiniones que hay entre los académicos y que se contradicen mutuamente. Entonces la exégesis católica podría contribuir creativamente a lo académico y promover el diálogo ecuménico de manera significativa.

El Vaticano II pidió una colaboración cercana entre exégesis y teología especulativa. La exégesis debería ser una ciencia teológica, que transmita e ilumine la fe de la Iglesia. Su audiencia primaria no es el mundo académico sino los fieles de la Iglesia, que están involucrados en la oración, la vida moral, y la actividad misionera. Jesús fundó una Iglesia apostólica, no una

⁹⁶ Existencialismo y post-modernismo prueban que los dilemas medievales pueden ser reanimados.

⁹⁷ Esta dificultad de una subjetividad humana libre y auto-consciente confrontada con Dios no surgió solo como resultado del diálogo entre la exégesis protestante y la teología post-Vaticano II. Anteriormente, en el siglo veinte, Paul Galtier, S.J., Deodat des Basly, O.F.M., y Leon Seiler, O.F.M., representantes de las escuelas Tomista y Escotista, postularon tal subjetividad humana independiente.

sociedad de debate. Esto no devalúa la exégesis «científica» ni rechaza lo académico. El mundo académico también tiene que ser evangelizado, por más ecuménico que sea, y el mundo académico de la teología puede asistir mucho en ser mediador de la verdad evangélica para la cultura secular. Además, la visión del mundo académico debería ser ampliado y profundizado por una visión sacramental que descubra la profunda unidad de la Biblia completa⁹⁸. Ello implica un crecimiento, no una disminución, de la inteligencia. Nuestra exégesis de Mc 10,17-22 ilustra cómo una visión católica, en lugar de detenerse en una comprensión superficial, ilumina el significado del texto desde la fe sacramental. Algunos podrían quedarse en un nivel superficial y describir a Jesús en los términos de sus antecesores y contemporáneos, reduciéndolo a una pura condición humana. Pero los católicos buscan entenderlo a partir del evangelio en su totalidad.

Cuando se considera un texto clásico, los profesores deberían presumir que el autor es más inteligente que ellos mismos y que conoce su finalidad. El significado unificado del texto debería ser presupuesto, especialmente cuando creyentes mantienen que el Espíritu Santo es el autor que desea comunicar verdad. El Nuevo Testamento completo debería ser una unidad. ¿Por qué es que no hay una versión católica del *Paulus und Jesus* de Jüngel? Toda la vida de S. Pablo estuvo permeada por Jesús. Si Jesús es justificación, santificación, y redención (1Cor 1,30), ¿no debe Su vida y enseñanza estar en acuerdo con la vida y enseñanza de Pablo? De lo contrario ¿cómo podría Pablo convocar a los creyentes a imitarlo como él imita a Cristo (1Cor 11,1; 4,16; 1Tes 1,6)? ¿No fue el mismo Espíritu de Jesús el que inspiró a los otros escritores? Si los profesores católicos viven la tradición de la Iglesia, que celebra diariamente la Misa como el culmen de la vida y oración cristianas, ¿no debería la Eucaristía, presencia viviente de Jesús, servirles como acceso a las Escrituras que lo testimonian? Meier escribe: «como una persona vive, así muere». Puesto que la Última Cena

⁹⁸ Cf. las estimulantes reflexiones de Heinrich Schlier, «The Meaning and Function of a Theology of the New Testament», en *Dogmatic vs Biblical Theology*, 87-113.

incorpora el extenso discurso final de Jesús acerca del significado de Su vida y muerte, debería servir como la piedra de toque de la exégesis⁹⁹.

Si Jesús es Él mismo el reino y entiende que está Eucarísticamente presente en la Iglesia, Él no puede errar acerca de la llegada temporal del reino¹⁰⁰. Causa extravío yuxtaponer a Jesús con el reino diciendo que Él predicó el reino de Dios y no a Sí mismo. ¿Cómo es posible que Él no haya sido consciente de que Él mismo es la corporización del reino? El reino ocurre cuando la voluntad de Dios es realizada, y Jesús convoca a todos a esa realización. Su llamado implica sacrificarlo todo en orden a estar con Él. ¿Se colocaba a Sí mismo fuera del reino? ¡Difícilmente! Él fue manso y humilde de corazón (Mt 11,29), se anonadó a Sí mismo por los pecadores (Mc 10,45; Fil 2,6-8; Mt 23,37). Dentro del reino, sólo Él pudo llamar a otros a seguirlo incondicionalmente si sabía que Él mismo estaba plenamente de acuerdo con la voluntad del Padre. Sólo este acuerdo perfecto le permite mediar la voluntad del Padre. Dado que los seres humanos están profundamente condicionados de manera mutua en sus centros persona-

⁹⁹ MEIER, «Jesus», 1326. Una noble excepción, que reflexiona profundamente sobre la intención de Jesús al instituir la Eucaristía, la es todavía Jacques Guillet, S.J., *The Consciousness of Jesus*, tr. E. Bonin (New York: Newman, 1972), 177-191.

¹⁰⁰ Los textos habitualmente citados para alegar un error de Jesús tienen que ser leídos en su contexto: sobre Mt 10,23 (que la revisión de Vermes cita como que «contradice la universalidad de la misión apostólica») cf. John McDermott, S.J., «Mt 10:23 in Context», *Biblistische Zeitschrift* 28 (1984), 230-240; sobre Mc 8,38: Enrique Nardone, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el evangelio de San Marcos* (Buenos Aires: Patria Grande, 19676); Markus Öhler, «Die Verklärung (Mc 9:1-8): Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde», *Novum Testamentum* 38 (1996), 197-217; Mc 13,30 pertenece a un discurso tan amalgamado que es difícil determinar el original *Sitz im Leben* del logion y su significado, y la mayoría de los exégetas rechaza determinar la expectativa temporal de Jesús a partir de él; en contexto «todas estas cosas» aparentemente se refiere a 13,4, indagando por el signo del cumplimiento de «todas las cosas», y 13,23, cuando «todas las cosas» se refiere a los signos antes del fin. Con la destrucción de Jerusalén todos los signos se refieren al fin, pero el fin permanece en las manos de Dios (13,32-37). Brown, *Jesus*, 74, extrañamente cita Jn 1,51; 21,22, dado que el referente del primer texto no es claro y el segundo texto refuta una falsa expectativa de un final cercano. Meier, *Marginal Jew*, 2:336-348, considera todos los textos sinópticos como creaciones comunitarias.

les, estar perfectamente en acuerdo con la voluntad de Dios implica un nuevo comienzo que supere el estado de pecado de los hijos de Adán al mismo tiempo que una íntima proximidad con el Padre que es insuperable. «Reino de Dios» fue una clave, o un enigma, esperando ser llenado por nuestra experiencia de Jesús. Al hablar del reino, Él estaba hablando, de manera velada, de Sí mismo y a la vez de Su relación con el Padre y con todos los llamados al discipulado. En todas Sus palabras, milagros, y acciones Jesús estaba manifestando conscientemente el amor de Dios a los seres humanos por medios finitos que les permitieran entender libremente el misterio del reino de amor. Marcos escribió: «Nada les hablaba sino con parábolas, pero privadamente Él les explicaba todo a Sus propios discípulos». A aquellos que compartían Su vida fue confiado el misterio del reino, pero a los de fuera, a aquellos que rechazaban amarlo y seguirlo, el misterio del amor permanecía escondido en las parábolas; «con muchas parábolas semejantes Él les hablaba la palabra en la medida de su habilidad para oír» (4,11-12.33-34). Al final, para cumplir la voluntad de Su Padre, Jesús se entregó a Sí mismo a Sus discípulos en un misterio de tal manera que en, con, y a través de Él ellos también pudieran cumplir la voluntad del Padre. Él era y es la parábola o sacramento de Dios, cuyo enigma puede ser descifrado sólo por aquellos que aceptan el misterio del amor Encarnado y Eucarístico¹⁰¹.

Si se espera que los exégetas, en cuanto teólogos, se mantengan al tanto con la teología especulativa y escriban de manera realmente inteligible

¹⁰¹ A partir de la «prueba» para la existencia de Dios desarrollada en nuestro 'Faith, Reason, and Freedom', se sigue que la resurrección, en lugar de ser algo separado de la historia, se convierte en el hecho histórico más seguro. Puesto que todo pensamiento implica un acto de fe en la realidad del amor, el testimonio supra-creacional de Jesús al amor en un mundo de pecado sobrepasa en certeza el testimonio de la ambigua experiencia humana que sucede aparte de Cristo. De aquí que la seguridad de la fe en Cristo sobrepasa la seguridad de la razón (cp. DS 2779-2780, 3014, 3036, y S. Tomás, *De Vér.* 14,1,7; *Summa Theologiae* II-II 4, 8 y ad 2-3). Para ver un intento de hacer que la Eucaristía ilumine los textos del Hijo de Hombre, cf. McDERMOTT JOHN, S.J., «Luke XII, 8-9: Stone of Scandal», *Revue Biblique* 84 (1977), 523-537, y «Luc XII, 8-9: Pierre angulaire», *ibid.* 85 (1978), 381-401. Aunque los artículos pueden ser actualizados y modificados, las percepciones fundamentales permanecen siendo válidas.

para los teólogos especulativos al igual que para los fieles católicos, debe exigirse un esfuerzo no menor de los teólogos especulativos. Así como los exégetas deberían recordar que lo primario en la fe no es la acumulación de datos sino su comprensión, los teólogos especulativos deben reconocer que la fe está basada no sobre la especulación metafísica sino sobre datos históricos que deben ser cuidadosamente evaluados. Sin una sólida fundación en la realidad histórica los teólogos construyen castillos en el aire. De allí que ellos mismos deberían familiarizarse con los métodos y los resultados de la investigación bíblica. Jesucristo es la fundación de toda la teología especulativa al igual que de la Iglesia, y las Escrituras proveen un acceso indispensable a Él. Si los problemas básicos del pensamiento conciernen la reconciliación de lo infinito y lo finito (materia y forma, Dios y mundo, absoluto y relativo, omnipotencia y libertad, objetividad y subjetividad, etc.), en Jesucristo ha tenido lugar la reconciliación vivida. La filosofía testimonia las aberraciones más extrañas, pero los más grandes pensadores cristianos permanecen sobrios y sanos porque aceptan el misterio de Cristo como norma del conocer. La Escritura estimula la especulación y simultáneamente advierte contra sus excesos. Por esta razón la primitiva Iglesia en sus concilios dogmáticos, a pesar de los desafíos de traducir la Biblia en lenguaje filosófico, fue capaz de permanecer fiel y sana. Se debería dedicar tiempo en abundancia a estudiar y rezar la Escritura. Cuanto más los teólogos especulativos profundizan en la Escritura, tanto más se ven desafiados a repensar las actuales cuestiones teológicas y más se acercan a Jesús, que es uno con el Padre, origen y fin de la teología. Ellos deberían asimismo encontrar la visión común que enlaza a los Padres de la Iglesia, los Escolásticos y los teólogos modernos con la mente de Jesús revelada en la Escritura. Los teólogos especulativos deberían asumir nuevamente el título y el rol de sus grandes predecesores medievales, *magistri sacrae paginae*.

Traducción: P. Lic. Ervens Mengelle I.V.E.
Canadá



SOBRE LA IMPORTANCIA DE S. TOMÁS DE AQUINO EN LA UNIÓN DE LAS IGLESIAS Y SU INFLUJO EN LA TEOLOGÍA ORIENTAL

Cardenal Josyf Slipyj

Nota introductiva del traductor

El presente artículo es una traducción del latín de una disertación académica que el siervo de Dios Josyf Slipyj preparó para el Congreso teológico de Velehrad del año 1924, titulada *De valore S. Thomas Aquinatis pro Unione eiusque influxu in theologiam orientalem*. Las autoridades comunistas negaron al joven doctor en teología el pasaporte para viajar al Congreso, motivo por el cual el autor quiso dejar señalado en una nota a pie de página sin enumeración: «La presente disertación había sido destinada para el Congreso de Velehrad (1924), pero allí no se tuvo debido a los documentos negados para el viaje. Una parte de la misma fue expuesta en la sección Filosófico-Teológica de nuestra “Sociedad de Teología”».

El futuro heroico confesor de la fe –por dieciocho años prisionero en diversos gulags– se desempeñaba como profesor de teología dogmática en el Seminario diocesano de Lviv (Leópolis), poco después de haber coronado un excepcional currículo de estudios en Innsbruck y en Roma (en el Pontificio Instituto Oriental, en el *Angelicum* y en la Universidad Gregoriana). Tenía entonces 32 años pero ya era un teólogo de envergadura, profundamente convencido de las ventajas del estudio de Santo Tomás en el trabajo en favor de la Unión de las iglesias (*pro Unione*).

La tesis fundamental de este escrito «programático» es la convicción de que «la teología y la filosofía Oriental, sin lugar a dudas, han reflorecido bajo el influjo de Santo Tomás» (*«cum revera theologia et philosophia Orientalis sub influxu S. Tomae reviruerit»*). Como consecuencia de ello se ha visto que la unión de las Iglesias Orientales con Roma «ha quedado confirmada», «asegurada», «consolidada» (según la acepción que se prefiera de la frase latina *«unionem ecclesiarum confirmatam esse»*). Esto se refiere en primera instancia a la unión de los orientales vueltos a la Comunión con Roma, que el autor justamente denomina «los Unidos» en vez de «Uniatas», nombre peyorativo con el cual son denominados, en ambiente ortodoxo, los orientales bizantinos que están

en comunión con la Sede Apostólica de Roma. La tesis viene demostrada con una contundente argumentación que lleva a Slipyj a concluir: «*Pienso no estar muy lejos de la verdad cuando afirmo que los teólogos orientales cuanto más profundamente han conocido las obras de S. Tomás, tanto más firmemente han adherido a la Unión de las iglesias*».

Para una mayor comprensión del contexto de esta magistral disertación, fruto de una fecunda investigación histórico-teológica, conviene evocar un dato biográfico: «Slipyj no descuidaba ciertamente la posibilidad –para él ante todo un deber– de reforzar los vínculos que unen la Iglesia católica Ucrania a la Santa Sede romana, en modo de participar vivamente al gran respiro ecuménico de la catolicidad sin jamás ceder a eventuales lisonjas escisionistas, particularmente insidiosas de parte del poder político. Y para no perder ocasión de contacto con los grupos unionistas, participó personalmente a varios congresos, a los de Velehrad, de Praga, de Pinsk y de Lviv, convencido que la contribución que podía y debía dar en aquellas circunstancias al triunfo de la causa común no podía absolutamente ser delegado a otros sin venir a menos su propia responsabilidad» (MONS. GIOVANNI CHOMA, *Josyf Slipyj. Padre e confessore della Chiesa Ucraina martire*, Roma 1990, p. 15). De allí la relevancia de esta ponencia, cuya finalidad es la promoción de la unidad con la Sede Apostólica en el contexto del Congreso Unístico de Velehrad cuando empezaban de parte del comunismo los primeros intentos de aniquilación y desintegración de la Iglesias Orientales Católicas.

Otra información a tener en cuenta es la ocasión que determinó este trabajo: 1224-1924, el sexto centenario del nacimiento de Santo Tomás de Aquino, poco tiempo después de la publicación de la encíclica *Studiorum Ducem* del Papa Pío XI, sobre la renovación de los estudios teológicos y filosóficos bajo la guía de Santo Tomás de Aquino.

Cabe notar que esta conferencia fue publicada por primera vez en latín en las *Actas del IV Congreso de Velehrad del año 1924: Acta IV. Congressus Velehradensis anno MCMXXIV* (Olomucii 1925) pp. 254-270. En ese período el sabio metropolitano y siervo de Dios Andrés Szeptycky, había nombrado a Slipyj primer Rector de la recién fundada Academia Teológica, Presidente de la Sociedad Científica Teológica y director de la revista teológica *Bohoslavia* (Teología). De allí que en 1925 el profesor Slipyj expusiese una parte de su disertación en la sección de filosofía y teología de la Sociedad Científica Teológica y que publicase por segunda vez este escrito, a modo de artículo, en su revista *Bohoslavia*, vol. III (Leopoli 1925) pp. 1-18.

De estos datos se desprende que la convicción sobre la influencia de Santo Tomás en pro de la Unión y en pro de la renovación de la teología oriental dirigió la intensísima acción pastoral e intelectual desempeñada por Slipyj en Ucrania. Ya siendo Cardenal retomará en sus líneas esenciales este escrito de su producción juvenil en el *Discurso* pronunciado en la fiesta de Santo Tomás del año 1969 en la Universidad *Angelicum* de Roma. También para ese entonces, cuarenta y cinco años más tarde, la tesis y la convicción será la misma, pero ahora en un nuevo contexto, ya que no se trataba solamente de «escaltar el fatigoso esfuerzo pro unión» (*«durum laborem unionisticum prosequitur»*) de las Iglesias católicas orientales con Roma, a fin de evitar nuevas fracturas o deserciones; ahora la nueva prioridad, con el incentivo del decreto *Unitatis redintegratio* del Concilio Vaticano II, era la promoción de la unidad entre las Iglesias separadas de Roma, proyecto para nada ajeno al trabajo científico del Angélico: «La unión de las Iglesias –escribe Slipyj– agitaba vivaz y sinceramente la mente y el corazón del Aquinate».

Esta disertación fue publicada por tercera vez en la *Opera Omnia Card. Josephi (Slipyj Kobernycyj-Dyčkovskyy) Archiepiscopi maioris*, vol. 1 (Romae 1968), pp. 192-210, de cuyo texto nos servimos para esta traducción en español. En italiano existe una reelaboración y actualización de su contenido en el discurso mencionado del año 1969, publicado bajo el título: *S. Tommaso e la Scienza Teologica e Filosofica nell'Oriente*, en *Angelicum* 46 (1969), fasc. 1-2; y en *Opera Omnia Card. Josephi (Slipyj Kobernycyj-Dyčkovskyy) Patriarchae et Cardinalis*, vol. X-XI (Romae 1979), pp. 27-40. Sobre la renovación de la teología oriental, el gran pastor y confesor de la fe escribió también un artículo que puede considerarse complementario: *Directiones quaedam progressum theologicum in Oriente spectantes*. Fue publicado en *Bohoslavia*, vol. III (Leopoli 1929) pp. 209-226; y también en: *Opera Omnia Card. Josephi (Slipyj Kobernycyj-Dyčkovskyy) Archiepiscopi maioris*, vol. 1 (Romae 1968), pp. 390-408.

Traducción: P. Eduardo Mariano Haist, I.V.E.
Centro de Altos Estudios «San Bruno Obispo de Segni»¹

¹ Agradezco cordialmente a cuántos me han ayudado en la traducción de esta conferencia, especialmente a los seminaristas y religiosos eslavos de la familia del I.V.E. por la versión de las notas en paleo eslavo, ruso y ucraniano; también al P. Fernando Bravo, que me dio a conocer la importancia de este artículo motivándome a su traducción, como asimismo a los profesores de lenguas clásicas del Centro de Altos Estudios «San Bruno Vescovo de Segni», Hna. María del Fiat Miola,

*DE VALORE S. THOMAS AQUINATIS PRO UNIONE
EIUSQUE INFLUXU
IN THEOLOGIAM ORIENTALEM*

Habiéndose celebrado espléndidamente el jubileo del sexto centenario del nacimiento de Santo Tomás de Aquino, también ahora es de provecho hacer una conmemoración del ingenioso santo, que iluminó la Iglesia y tuvo una parte notable en la preparación del camino de la unión, precisamente en este año, con ocasión de este magnífico congreso en el que en cierto modo se personifica y se encarna el empeño unístico, dado que en el año pasado la sesión preparada para tal ocasión infortunadamente no pudo volver a realizarse debido a la enfermedad y a la piadosa muerte del Metropolitano Dr. Antonio Stojan, meritadísimo y dignísimo propugnador de la Unión.

La unión de las Iglesias agitaba sincera y vivazmente la mente y el corazón del Aquinate, al punto tal que los opúsculos *Contra los errores de los griegos*, *Al cantor de Antioquía*, el *Comentario a las Sentencias*, las *Quaestiones Disputatae* sobre la verdad y sobre la potencia, la *Summa contra Gentes* y la *Summa Theologica* abundan copiosísimamente en temas controvertidos entre Occidentales y Orientales. Incluso antes de su santa muerte, obedeciendo a un mandato del Papa, Santo Tomás no dudó en tomar el camino hacia a Lyon para trabajar por la Unión, aún cuando sentía que el cuerpo le negaba el sostén necesario para tal deseo de su alma. Por esta razón, en este Congreso que continúa el duro trabajo en favor de la Unión, merecidamente se adeudan alabanzas, honor y veneración al más santo de los doctores y al más docto de los santos (*sanctissimus doctorum et doctissimus sanctorum*).

La Iglesia católica asigna al Aquinate las máximas alabanzas y apenas hace muy poco tiempo que el Sumo Pontífice lo declaró honoríficamente guía de los estudios en la encíclica *Studiorum ducem*, decretando que es necesario retornar a la teología y a la filosofía de Santo Tomás, y que éstas

SSVM., y P. Miguel Pertini, VE, los cuales, tiempo atrás revisaron diligentemente la traducción.

deben ser expuestas claramente según la mente y en el espíritu del Doctor Angélico. Pienso que en esta exhortación también se contiene el deseo implícito de que el trabajo científico de la acción unística se fundamente en las obras del Aquinate.

Más aún, también en Oriente hay que cultivar el estudio de S. Tomás, *en primer lugar* (I) porque la escolástica del primer período nació en Oriente y se desarrolló a partir de la teología y filosofía patristica; *en segundo lugar* (II), porque ciertamente la teología y la filosofía oriental reflorecieron bajo el influjo de Santo Tomás y de la Escolástica, y gracias a ello la Unión ha sido promovida. En efecto, con el crecimiento del influjo del Aquinate en Oriente, al mismo tiempo se ha seguido que la unión de las Iglesias se ha visto reafirmada.

I

Ninguno ignora que la doctrina escolástica y de Santo Tomás no agrada para nada a los Orientales Ortodoxos, que hasta incluso aborrecen de ella. Piensan, en efecto, que la escolástica es contraria a la mentalidad de los Orientales, y que abranzándola se reniega de la tradición teológica de Oriente y se abandona un método consagrado por los siglos². Andando más lejos, según ellos la escolástica occidental consiste en un formalismo, en la defensa de cuestiones dogmáticas super-dialécticas, en el examen de

² «Para nosotros es nefasto abandonar a los Padres griegos y seguir los pasos de Tomás de Aquino, Juan Escoto, Guillermo Durando y los demás escritores, cuyos nombres son completamente ignorados y viles en la jerarquía eclesiástica», ΤΑΝΤΑΛΙΔΕΣ, Παπιστικοί Ελεγχοί τ. II (Constantinopla 1850) 281.

«Болѣ двухъ вѣковъ мы пересаживали съ Запада чуждое Русскому народу и православію безжизненное и слишкомъ формальное схоластическое богословіе». Ал. Бѣляевъ. О соединеніи нерквей р. 183, «[Durante] más de dos siglos nosotros hemos transferido del Occidente la teología escolástica, extraña al pueblo de Rusia y a la Ortodoxia, sin vida y formalista»; AL. BELIAIEV [B. BIELAJEFF], *Para la unión de las Iglesias*, p. 183. Cf. A. PALMIERI, *Theologia Orthodoxa* (Florentiae 1911) 189, 191.

distinciones exageradas y de opiniones fútiles y ridículas. No sorprende entonces que la sepulten con contumelias³.

Semejante juicio los teólogos ortodoxos lo han heredado de los protestantes y lo endurecieron con su prejuicio. Sin embargo, examinada mejor la cuestión, esta persuasión carece completamente de fundamento: la escolástica no se encuentra en oposición alguna con la tradición oriental. Por consiguiente, ¿qué cosa dice el noble concepto de escolástica?

En primer lugar, que es un esfuerzo de la razón la declaración y exposición de las verdades de la fe, y la integración de las mismas en un orden y nexo lógico. Que las cosas dichas en diversas ocasiones por los Padres, éstas mismas han sido propuestas por los escolásticos en un modo sistemático, mucho mejor desarrolladas y expresadas con conceptos más estrictos. Además de esto, que las dificultades que se objetan contra las verdades reveladas se solucionan con la razón. Justamente por esto el estudio fomentado en las escuelas ha recibido el nombre de «Escolástica».

En segundo lugar, que por debajo de toda la obra está la filosofía de Aristóteles, el más grande filósofo griego, introducido en teología –advirtiéndose atentamente– por los Padres griegos.

En tercer lugar, por si fuera poco, que los teólogos escolásticos construyeron su propia obra, como ya se dijo, sobre las obras patrísticas, especialmente sobre Agustín, por más que el método derivase de los Padres griegos⁴.

³ Cf. las opiniones de Sylvester, Malinovsky y otros en A. PALMIERI, o. c., 187-194. N. T. SUMTSOV (Н. Т. Сумцовъ) llama a la escolástica «enseñanza altiva y charlatana, alarde de erudición literaria, teología casuística», «высокомѣрное и пустословное умничаніе, хвастовство начитанностью, казуистическое богословіе». Олитературныхъ нравахъ южнорусскихъ писателей XVII. ст. (Извѣстія русскаго языка и словесности императорской Академіи наукъ 1906 г. т. XI. кн. 2. Санктпетербургъ 1906, 274, «Sobre la índole literaria de los escritores del sur de Rusia del siglo XVII», en *Noticias de la lengua rusa y de la literatura de la Academia Imperial de las Ciencias* 1906, t. XI, lib. 2 [San Petersburg 1906] 274).

⁴ „...Obschon sie [die Scholastik] in der Technik der Methode sich mehr an die griechischen Väter anschloß“, «Si bien ella [la escolástica], se acerca más a los

Por lo tanto, de ningún modo se oponen a la tradición oriental ni el carácter específico fundamental de los escolásticos –la penetración y la declaración de las verdades de la fe mediante la razón en cuanto sea posible– ni la misma filosofía aristotélica, dado que ambas cosas no son extrañas al espíritu griego. Quienes objetan precisamente esto son, efectivamente, aquellos protestantes que han sostenido que los Padres griegos habrían mudado y viciado la revelación con una concepción especulativa del acontecimiento⁵. Solamente es verdad el hecho de que los Padres y escritores griegos, dotados de una mente especulativa y estimulados por la sagrada

Padres griegos en la técnica del método»; Dr. M. JOS. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* I. Bd. (Freiburg i. Br. 1873) 422.

⁵ „...Durch die Anwendung der griechischen Dialektik, der griech. Philosophie das wesen des Christentums umgestaltet... verändert worden ist... Der Grieche muß systematisch denken, er muß alle Einzelerkenntnisse miteinander verknüpfen. So entsteht erst auf dem Boden des Griechentums eine eigentliche Theologie... Der schlichte Glaube wurde in komplizierte philosophische Spekulationen umgesetzt“, «...La esencia del cristianismo fue transformada... fue cambiada mediante el empleo de la dialéctica griega, de la filosofía griega. El Griego tiene que pensar sistemáticamente, tiene que conectar unos con otros todos los conocimientos particulares. Recién así se alza sobre el terreno del helenismo una auténtica teología. La fe simple fue traducida en complicadas especulaciones filosóficas» (E. v. DOBSCHÜTZ, *Griechentum und Christentum* [Leipzig 1908] 59 ss.). Las propiedades indicadas (sistema, explicación y deducción de las verdades, terminología filosófica) caracterizan a los escolásticos.

Escritura (1 Cor 3,1.3.15; Tt 1,9; 1 Pe 3,15)⁶, antes que los latinos aplicaron la agudeza de su entendimiento a las verdades de la fe⁷.

Así por ejemplo, en la Escuela Alejandrina Clemente se pregunta sobre la relación entre la revelación y la razón, denominando como fe el conocimiento breve y compendioso de las cosas que son necesarias⁸. Orígenes, proponiendo como una primera suma de teología en su obra *περὶ ἀρχῶν* (*De principiis, Sobre los principios*), advirtió que los apóstoles nos transmitieron la revelación mas dejando muchas cosas para investigar a través de la razón: «...han dicho ciertamente que existen; sin embargo, han callado indudablemente de qué modo o de dónde vienen, a fin de que los más estudiosos de sus sucesores, que serían amantes del ejercicio de la sabiduría, pudiesen tener en qué mostrar el fruto de su ingenio...»⁹. San Basilio exalta la dialéctica como la muralla de los dogmas¹⁰. San Cirilo sobresale por su gran ingenio especulativo y dogmático¹¹. La *πηγὴ γνώσεως*

⁶ *N. del trad.*: 1 Cor 3,1: «Y yo hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo»; v. 3: «porque sois todavía carnales...». En la conferencia «S. Tommaso e la Scienza Teologica e Filosofica nell'Oriente» (*Angelicum* 46, 1969, p. 31), Slipyj explica estas referencias: «Incluso en la misma Sagrada Escritura se refiere que los Apóstoles incitaban a los cristianos a estudiar atentamente la doctrina revelada, que la fe simple es como la leche para los niños, y la fe en forma más profunda como el alimento sólido. Es necesario dar la respuesta y la razón de la fe a los objetores infieles». Cfr. Tt 1,9: «...que sea capaz de exhortar con la sana doctrina y refutar a los que contradicen»; 1 Pe 3,15: «...siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza».

⁷ Cf. SCHEEBEN I, 422. Dr. M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, v. I (Freiburg i. Br 1909) 77 ss.

⁸ *Strom.* PG 9, 481 A.

⁹ PG 11, 116 ss.

¹⁰ Ἡ γὰρ τῆς διαλεκτικῆς δύναμις τεῖχος ἐστὶ τοῖς δόγμασιν, οὐκ ἔωσα αὐτὰ εὐδιάρπαστα εἶναι καὶ οὐκ εὐάλωτα τοῖς βουλόμενοις, «Vis namque dialectices, dogmatum est murus, quae ea a quibuslibet qui vellent, facile interverti, aut facile expugnari non sinit», «En efecto, la fuerza de la dialéctica es una muralla para los dogmas, que no es nada fácil de abatir ni fácilmente se deja tomar por asalto por cualquiera que lo intente»; *In Is.* c. 2: PG 30, 269 C.

¹¹ Dr. EDUARD WEIGL, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien* (Mainz 1905) 1 (*Forschungen zur christl. Literatur und Dogmeng.*). Cf. GRABMANN, *o. c.*, I, 88.

(*Fons cognitionis, Fuente del conocimiento*) de San Juan Damasceno ofrece todos los elementos escolásticos. Éste, siguiendo habiendo principalmente a Aristóteles en su suma de teología en griego, propone, expone y afina los términos técnicos. Sin embargo no sigue ciegamente al Estagirita, ya que contrapone su propia posición a la de los Monofisitas y Nestorianos¹².

Es así que el Oriente, cansado y oprimido por divisiones y enemigos, transmitió a los escolásticos el fruto de su trabajo. Es verdad que desde hace mucho tiempo los investigadores de la teología escolástica discuten entre sí sobre cuánto dependan los escolásticos latinos, uno por uno, de los Padres griegos. No obstante, tanto autores católicos como protestantes están persuadidos de que la escolástica no es otra cosa que la continuación de la teología patristica griega, si bien no nieguen el influjo preponderante de san Agustín¹³. Asimismo declaran que las obras de los Padres griegos han hecho fructificar de manera singular la teología occidental y han proporcionado nueva materia a los escolásticos. Esto fue un hecho, por ejemplo, en Escoto Eriúgena y incluso mucho más en los escolásticos del siglo XII,

¹² Τίς τοῦτο τῶν θεοφόρων εἶρηκε πώποτε; εἰ μὴ που τὸν παρ' ὑμῖν ἄγιον Ἀριστοτέλην ἡμῖν, ὡς τρισκαίδέκατον ἀπόστολον εἰσαγάγοιτε... (PG 94, 1141). [El texto continua así: ... καὶ τῶν θεοπνεύστων τὸν εἰδωλόλατρεν προκρίνοιτε; el Migne traduce: «Quis sanctorum Patrum illud unquam dixit? Nisi forte sanctum Aristotelem nobis, ceu decimum tertium apostolorum introducatis, idolorumque cultores iis anteponans, qui Spiritu sancti affatu locuti sunt», *N. del trad.*], «¿Quién de los Santos Padres alguna vez ha dicho esto? Si no, tal vez, san Aristóteles, que introducís contra nosotros como si fuese el décimo tercer apóstol, anteponiendo un idólatra a aquellos que hablaron movidos por el Espíritu divino».

¹³ Según CATOIRE, la escolástica no es otra cosa que «la continuation de l'éclectisme tempéré des penseurs orientaux chrétiens au non, à partir surtout du IV-e siècle», «la continuación del eclecticismo mitigado de los pensadores orientales cristianos, sobre todo a partir del siglo IV» («Philosophie byzantine et philosophie scholastique», en *Echos d'Orient* [1909] 193 ss.); igualmente juzga HARNACK: „... alle wissenschaftlichen Entwicklungen des Abendlandes im Mittelalter sind lediglich eine Fortsetzung dessen, was die griechische Kirche in sich teils schon erlebt hatte, teils noch immer in schwachen Bewegungen erlebte“, «...en el Medioevo todos los desarrollos científicos del Occidente son solamente la continuación de aquellos que en parte ya había vivido en sí la Iglesia griega, y en parte seguía viviendo en débiles movimientos» (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* III³, 331).

cuando, además de las versiones latinas ya existentes¹⁴, Juan Burgundio de Pisa († 1194) tradujo a Gregorio de Niza, las homilías del Crisóstomo y el *De Fide Orthodoxa* del Damasceno¹⁵. El interés por las obras griegas creció notablemente, lo cual también hace ver, sin lugar a dudas, su influencia en los autores latinos. Los primeros que extraen abundantemente del Damasceno son Hugo y Ricardo de San Víctor, Abelardo y Alberto Magno.¹⁶

¹⁴ En lengua latina existían el «*De principiis*» y las obras exegéticas de Orígenes en la traducción de Rufino. Nueve homilías sobre el *Hexaëmeron* de San Basilio fueron traducidas por Eustacio Africano, algunas obras del Crisóstomo fueron traducidas por Amiano y Muciano, y las de Dídimo por Jerónimo.

¹⁵ „Hierdurch (F.O. translata) ist der Scholastizismus der ausgehender griech. Patristik mit der lateinischen abendländischen Scholastik in Berührung getreten u. hat in diese neue methodische Gesichtspunkte n. Anregungen, wie auch neue Materialien eingeführt“, «En tal modo, el Escolasticismo proveniente de la Patrística griega anduvo en contacto con la escolástica occidental latina e introdujo nuevos impulsos y también nuevo material en esta nueva óptica metódica» (GRABMANN, *Gesch. d. schol. Methode* II, 93). „Er [Damasc.] hat der abendländischen Scholastik gewisse Grundbegriffe der aristotelischen Logik und Ontologie, sowie wichtige Bestandteile der Psychologie und Ethik des Stagyrten vermittelt und hat dadurch auf den Entwicklungsgang der mittelalterlicher Philosophie eingewirkt“, «Él [el Damasceno] ha procurado a la Escolástica occidental ciertos conceptos fundamentales de la Lógica y la Ontología aristotélicas, así como también importantes elementos de la Psicología y Ética del Estagirita, y ha influenciado a través de ello en el proceso evolutivo de la filosofía medieval» (J. HESSEN, *Patristische und scholastische Philosophie* [Breslau 1922] 41).

¹⁶ „Besonders auffallend zeigt sich dieser Einfluß der griech. Väter im Anfange des 13 Jhts in der Gnadenlehre, welche hier auf einmal eine ganz andere Gestalt annimmt, als sie vorher unter u. bei Hugo hatte, u. zwar genau dieselbe, wie sei bei den griech. Vätern vorhanden war, weshalb denn auch später die Jansenisten die Scholastiker zugleich mit den griechischen Vätern des Pelagianismus bezichtigten“, «Particularmente sorprendente se muestra este influjo de los Padres griegos en los inicios del siglo XIII en la doctrina de la gracia, que aquí asume de repente una forma totalmente diversa a la que tenía en Hugo y bajo él, a saber, exactamente la misma que se trataba en los Padres griegos, por la cual los Jansenistas más tarde acusaron de Pelagianismo a la Escolástica juntamente con los Padres griegos» (J. SCHEEBEN I, 423); «En effet, lorsqu'on lit avec attention son [Richard de S. Vict.] traité de la Trinité, on constate presque à chaque page l'influence grecque», «En efecto, cuando se lee con atención su tratado de la Trinidad [el de Ricardo de San

En la elaboración de la terminología y en la refutación de los adversarios; Εκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (*Explicación exacta de la fe ortodoxa*) relucía en Prepositino, Martín de Fugeriis, Rolando de Cremona, Guillermo de Auxerre y Alejandro de Hales¹⁷.

Ciertamente santo Tomás no otorgó a las obras de los Padres griegos una menor atención que la de sus antecesores. Personalmente no era un experto en la ciencia de la lengua griega, aunque la estimase en máximo grado¹⁸. A buen seguro, a petición del Aquinate, un hermano suyo en religión, Guillermo de Moerbeke, tradujo las obras de Aristóteles a la lengua latina, para las cuales Tomás compuso comentarios epocales, allanando un camino más firme a la teología. S. Tomás estudió diligentemente a los Padres griegos y comentó alguna de sus obras, por ejemplo el *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio Areopagita¹⁹. A más de esto, la Teología oriental también atraía la atención del Doctor Angélico, dado que renacían, durante el tiempo de su docencia, los tentativos en favor de la unión de

Víctor], la influencia griega se constata casi a cada página» (RÉGNON, *Etudes sur la s. Trinité*, IV [Paris 1892] 240).

¹⁷ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, v. II (Freiburg im Br. 1911) 369 ss.

¹⁸ Prof. L. SCHÜTZ, «Der hl. Thomas v. Aquin und sein Verständnis des Griechischen», en *Phil. Jahrb.* 8 (1895) 263-283.

¹⁹ Apenas se puede responder con exactitud en qué medida Tomás dependa de los Padres griegos en cada una de sus partes, ya que las investigaciones científicas están en sus comienzos: J. DURANTEL, *Saint Thomas d'Aquin et le Pseudo-Denys* (Paris 1919); M. DUFFO, «S. Jean Damascène, source de S. Thomas», en *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (1906) 126-130; G. BARDY («Les sources patristiques grecques de S. Thomas», en *Revue des scien. Phil. et theol.* 4 [1923] 501 ss.) concluye: De los Padres griegos «Origène est habituellement réfuté. De saint Basile et de saint Jean Chrysostome seules les opinions cosmologiques occupent une place importante. Les vrais maîtres grecs du Docteur angélique sont Sain Jean Damascène e le Pseudo Denys», «Orígenes habitualmente es refutado. De san Basilio y de san Juan Crisóstomo ocupan un lugar importante sus opiniones cosmológicas. Los verdaderos maestros del Doctor angélico son San Juan Damasceno y el Pseudo Dionisio»). En cristología siguió a S. Cirilo de Alejandría. Tomás usó las versiones latinas, que estaban a su disposición, extrayendo muchas citas de los florilegios y comentarios (de Pedro Lombardo). También algunas obras las leyó por completo.

las iglesias. Miguel el Paleólogo, emperador bizantino, envió delegados al Papa Urbano para entrar en tratativas. El Papa encargó a santo Tomás que examinase el asunto teológicamente y le entregó el erudito libro de Hugo Etereano «Sobre las herejías de los Griegos» (*De haeresibus Graecorum*). En aquella oportunidad Tomás compuso su opúsculo «Contra los errores de los Griegos» (*Contra errores Graecorum*), en el que explicó los pasajes más difíciles de los Padres griegos con respecto a las tesis controvertidas.

Al comenzar inmediatamente hizo dos observaciones ponderables. La primera es que las oscuridades de algunos textos traen su origen de esto: con respecto a los escritores, no siempre éstos habrían expresado adecuadamente su sentido y en repetidas ocasiones habrían hablado incautamente. Al fin y al cabo las herejías y disputas han ofrecido una ocasión a los Padres «para que las cosas referentes a la fe se trasmitiesen con mayor circunspección a fin de eliminar los errores surgidos» (*Proemio*). En nada sorprende que antes de Arrio se encuentren algunos dichos ambiguos referentes al dogma de la consustancialidad de las personas divinas. Es así como también Agustín no estuvo atento tan cuidadosamente al libero arbitrio antes de la herejía pelagiana, a tal punto que los mismos pelagianos desafiaban sus obras más recientes. De ello se sigue que se expongan reverentemente expresiones inadecuadas. La segunda razón del disenso entre Oriente y Occidente se presenta en la lengua, la cual encuentra una dificultad en la traducción de los conceptos. Por ejemplo, suena idéntico sustancia e hipóstasis, pero el significado es completamente distinto; igualmente causa y principio. De esto trata en el libro I. En el libro II, capítulos 1-20, el Aquinate discute los textos sobre la procesión del Espíritu Santo: «Si procede de ambos»; en los capítulos 21-27 trata sobre el primado, en el capítulo 28 acerca los ácidos, y en el capítulo 29 toca la doctrina referente al purgatorio. De ese modo el Aquinate explica las dificultades patrísticas de las principales causas de la división. Es claro en todo el opúsculo que S. Tomás no intentó dar una visión sintética de la doctrina de los Padres griegos, sino que se aplicó a la explicación de los textos citados, uno por uno.

También en sus obras sistemáticas el Doctor Angélico expone las verdades impugnadas por los ortodoxos y disemina por todas partes las dificultades. Así por ejemplo responde profundamente en la *Suma contra Gentiles* a la dificultad de los ortodoxos referente a la cabeza de la Iglesia, aún hoy actual: «Si uno replicase que la única cabeza y el único pastor es

Cristo, que es el único esposo de la única Iglesia, no responde suficientemente. En efecto es evidente que es el mismo Cristo quien realiza los sacramentos eclesiásticos: de hecho es Él quien bautiza, es Él quien perdona los pecados, es Él el verdadero sacerdote, que se ofreció en el ara de la cruz, y por la virtud de Él cada día su cuerpo es consagrado en el altar. Aún así, puesto que en el futuro no habría de estar corporalmente presente con sus fieles, escogió los ministros por medio de los cuales habría de dispensar a los fieles los sacramentos mencionados... Por consiguiente, por esa misma razón, es decir, porque iba a sustraer su presencia corporal de la Iglesia, convenía que le encomendase a alguno el ejercitar en su lugar la solicitud de la Iglesia universal. De ahí que dijese a Pedro antes de su ascensión: “*Apacienta mis ovejas*” (Jn 21,17), habiéndole dicho antes de su pasión: “*Tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos*” (Lc 22,32). Y sólo a él le hizo la promesa: “*A ti te daré las llaves del reino de los cielos*” (Mt 16,19), para mostrar que el poder de las llaves habría de derivar a otros por medio suyo, en orden a la conservación de la unidad de la Iglesia.

No se puede decir que, si bien entregó a Pedro esta dignidad, esta no derive por su medio a los demás. Es evidente, en efecto, que Cristo ha instituido la Iglesia para que perdurase hasta el fin del mundo, según lo afirmado por *Isaías* 9,7. Por tanto queda claro que así es como instituyó en el ministerio a los que entonces estaban, a fin de que su potestad derivase a sus sucesores para la utilidad de la Iglesia hasta el fin del mundo, siendo Él en persona el que afirma: “*He aquí que yo estaré con vosotros hasta la consumación del mundo*” (Mt 28,30).

Por esto se excluye el error presuntuoso de aquellos que intentan alejarse de la obediencia y de la sujeción a Pedro, no queriendo reconocer al Romano Pontífice como pastor de la Iglesia universal»²⁰.

II

1. Reivindicando el influjo de la Patrología griega en la obra de Santo Tomás, seguimos la tesis general que sostiene que la teología occidental ha

²⁰ C. G., IV, 76. Sobre el Purgatorio: cf. C. G., IV, 91; *Ad cantorem Antiochenum*, c. 9.

dependido de la griega²¹. Por el contrario, en comparación a lo primero, Roma gozaba de autoridad en Oriente. Albert Thumb²², Ludwig Hahn²³, Michael Rackl²⁴ ansían encontrar una dependencia recíproca del Oriente respecto al Occidente. Sin embargo éste último reconoce abiertamente que la dependencia de los Padres griegos con respecto a los latinos es tan exigua que no sirve para ser comparada con la influencia del Oriente en Occidente²⁵.

En el siglo XIII la situación cambió por completo. La teología escolástica tuvo un tal reflorecimiento que su fragancia colmó incluso al Oriente. Pero con dificultad se pudo lograr que una mente tan potente, como lo era el ingenio de Santo Tomás, suscitase admiración entre los Orientales. Si en Oriente las obras de S. Agustín no dejaron vestigios más profundos, se debió a la ignorancia de la lengua latina entre los Griegos²⁶. Sin embargo este obstáculo en el Medioevo fue superado para ventaja de su influencia.

Por si fuera poco, los promotores de la Unión se habían obligado a leer atentamente las obras latinas. Por mejor decir, los mismos defensores de la Unión pensaban que iban a eliminar el disenso en torno a las verdades

²¹ „...Der Osten war der gebende, der Westen der empfangende Teil“, «El Oriente era la parte donante, el Occidente la parte receptora» (OTTO BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. III. [Freiburg i. Br. 1912] 6).

²² *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus: Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Κοινή* (Straßburg 1901).

²³ *Rom und Romanismus im Zeitalter im gr. -römischen Osten* (Leipzig 1906).

²⁴ *Demetrios Kydones als Verteidiger u. Übersetzer des hl. Thomas v. Aquin.* (Katholik 1915) 23.

²⁵ „Freilich das muß man sich von Anfang an vor Augen halten, daß das Lateinische und die abendländische Patristik für die griechische Theologie nie den Wert u. die Bedeutung besaß, den der Orient für den Westen hatte“, «Pero desde el inicio debemos tener a la vista que la Patrística latina occidental nunca tuvo para la teología griega el valor y el significado que el Oriente tenía para el Occidente» (o. c., 24).

²⁶ Cf. JOSYF SLIPYJ, *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios* (Innsbruck 1921) 80.

controvertidas en las obras teológicas latinas traducidas a la lengua griega²⁷, suscitando entre los Griegos una reverencia científica hacia los Latinos y defendiendo óptimamente la cuestión con argumentos propuestos por los Occidentales. Excepción hecha a Agustín, Anselmo, Ricardo de San Víctor, es el Aquinate quién especialmente ha conseguido muchos traductores en Oriente²⁸. Ya un coetáneo del Angélico, Guillermo Bernardi de Gaillac († 1298), se había consagrado a las traducciones de las obras de Tomás. Aún así, entre los teólogos griegos el nombre del Doctor Angélico se divulgó por primera vez en el Concilio de Lyon, ya que se sentía hablar de su venida como la de un hombre de máxima importancia en la ciencia teológica. Evidentemente los adversarios de la Unión de Lyon prontamente acometieron contra el Aquinate, como Mateo Ángeles Panaretos (s. XIII)²⁹ y en seguida, incluso mucho más, Nilo Cabasilas (s. XIV).

De la parte opuesta salió al encuentro toda una serie de defensores de la Unión, los cuales escudriñaron las obras de Tomás y de los escolásticos. Así el monje Máximo Planudes († 1310), el que tradujo al griego también el «De Trinitate» de S. Agustín, se aplicaba al trabajo con estudios escolásticos, el mismo que después impugnaba la Unión³⁰.

²⁷ Esto aparece claramente de las citaciones de los teólogos bizantinos de HERGENRÖTHER, «In librum de Spiritu Sancto animadversiones historicae et theologicae», «Controversias históricas y teológicas en torno al libro sobre el Espíritu Santo» (PG 102, 399-542). Los argumentos especulativos han sido tomados de los escolásticos.

²⁸ BARTOLOMÉ EL EXIGUO († 1339) y MEQUITAR DE SEBASTE (fundador de los Mequitistas) prepararon la versión armenia de la *Summa Theologica* y del *Contra gentes*. IGNACIO CIANTES († 1667) tradujo la *Summa contra Gentes* a la lengua hebrea, P. RUGLIS tradujo al chino la *Summa Theologica*. Cf. ECHARD ET QUETIF, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* (Lutetiae-Parisiorum 1719) 346-347; KART WERNER, *Der hl. Thomas v. Aquino*, Bd. I. (Regensburg 1858) 882-884.

²⁹ Cf. EHRHARD in KRUMBACHER, *Geschichte der bys. Litteratur* (München 1897), 94. «In Cod. Vindob. gr. theol. 102 (Lamb. 258) f. 18, antithesis est Matthaei quaestoris contra Thomas Aquinatem», «En el código Vindob. gr. theol. 102 (Lamb. 258) f. 18, hay una antítesis del cuestor Mateo contra Tomás de Aquino» (I. HERGENRÖTHER, *Animadversiones* PG 102, 412, not. 33).

³⁰ Algunas de sus obras están editadas en PG 147 y 161, 309-317. Ehrhard duda si Planudes tradujo la *Summa* de Tomás. „Die Übersetzungstätigkeit des Maximos,

En el siglo XIV Demetrio Cidonio (Kydones)³¹, uno de los más abiertos y más adictos defensores de S. Tomás, fomentaba hacia el Angélico la máxima piedad y admiración. Cidonio había nacido en Tesalónica de una noble familia (en torno al 1320). A causa de una sedición originada por los zelotas huyó a Constantinopla, donde encontró el favor del docto Juan VI Cantacuzeno (1341-1355), por quien fue enviado de allí a Italia a sostener los negocios diplomáticos. Cuando habitaba en Milán adquirió el conocimiento de la lengua latina y tradujo muchas obras latinas a la lengua griega, entre las cuales especialmente la *Summa contra Gentes* en el año 1355³².

welche noch einige Schriften des Boëthius, vielleicht auch des Thomas v. Aquino *Summa theologica* umfaßte, weisen ihm eine eigenartige Stellung in der byzantinischen Literaturgeschichte zu. Er ist der erste Byzantiner, der die lateinische Theologie einer näheren Aufmerksamkeit würdigt“, «La actividad de Máximo como traductor, que comprendió incluso algunos escritos de Boecio, quizás también de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, le señalan en una particular posición en la historia de la literatura bizantina. Es el primer bizantino que honra a la teología otorgándole una mayor atención» (o. c., 99). Sin embargo HARLES (en el *Migne*) parece que sostiene como cierta la afirmación de que Planudes realmente tradujo la *Summa* de Tomás al griego: «Thomas Aquinatis primae partis Summae cuestiones 49. Priores translatae per Maximum Planudem. Oxon. in *cod. Barocc. 65*, ad quem confector mss. Angliae etc. vol. I. p. 7, «Primeras 49 cuestiones de la primera parte de la *Suma* de Tomás de Aquino. Las más importantes traducidas por Máximo Planudes, Oxford, en el codice *Barocc. 65*, para lo cual el confeccionador de manuscritos en Inglaterra, etc.». —«El mismo libro, dice—ἀνεπίγραφος (“sin título”). También es atribuido a Planudes en el catalogo impreso; desconozco cuál sea su autor. Que Demetrio Cidonio tradujo un libro del Aquinate lo atestigua Posevino... [tomándolo] simplemente de MONTFAUCON, en *Bibl. Bibliots. mss.*, p. 505. E. MEDIOLANI en un códice de la biblioteca Ambrosiana dice que es de S. Tomás de Aquino la *Expositio orthodoxae fidei*, en griego, traducida por Máximo Planudes» (PG 147, 971).

³¹ Cf. PALMIERI A., «Cydonius Démétrius (XIV–XV s.)», en *Diction.d. théol. Cath.* III, 2454–58; EHRHARD, o.p. 102–103 y 487; M. RACKL, o. c.; PH. MEYER, «Kydones Demetrios» R. E. f. pr. Th. u. K. XI (Leipzig 1902) 191; JURAJ PAVIĆ, «Dimitrije Kydones, grčki teolog, XIV vijeka», en *Bogosl. Smotra* (1924) 14–29, 209–224. Algunas de sus obras se publicaron en PG 154, 825–1216.

³² Cf. la nota en el *Cod. Vat. Gr. 616*, fol. 313^v. El *Cod. 1236* (Biblioth. Nacional Anc. fonds gr. Paris) fol. 523 contiene la inscripción: Πίναξ τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοῦ

Hacia ya tiempo, según Rackl³³, que había traducido la *Suma Teológica*³⁴. En un opúsculo separado Cidonio defendió a Tomás frente a Nilo Cabasilas, indignándose en gran manera contra éste, puesto que agraviaba al Aquinate como un infame e impertinente mocosuelo³⁵.

Además de esto, bajo el influjo del Aquinate escribió dos opúsculos sobre el Espíritu Santo y la Santísima Virgen³⁶.

³³ Ἀκίνου κατὰ Γραίκων βιβλία τέσσαρα, «Índice de los cuatro libros en griego de santo Tomás de Aquino».

³³ «Die griechische Übersetzung der *Summa theologiae* des hl. Thomas v. Aquin», en Byz. Zft 24 (1923) 48-60 ...».

³⁴ La traducción se titula de modo variado. *Cod. 146*, Bibl. S. Mar. Vent: Τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ θεολογικῆς πραγματείας. «Estudio teológico del sapientísimo Tomás»; *Cod. Vat. Gr. 1924*: Τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοῦ Ἀκρινάτου, τοῦ ἀγγέλικοῦ διδασκάλου, τῆς θεολογικῆς συνόψεως μέρος ζήτημα ἄρθρον, «De la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino, angélico maestro, parte... cuestión... artículo...». De Cidonio queda una traducción del *Ad Cantorem Antiochenum* (Διάληψις περὶ τῶν λόγων τῆς πίστεως ἐκδοθεῖσα παρ' ἀδελφοῦ Θωμᾶ ἐκ τοῦ ψάλτην Ἀντιοχέα; *Cod. Venet. 147*, fol 1-14-v) y del *Sermón IV de la fiesta de Corpus Christi* (τοῦ μακαρίου Θωμᾶ τοῦ ντὲ Ἀκίνω ἐγκώμιος εἰς τὸ σῶμα τοῦ κυρίου..., «Panegírico del bienaventurado Tomás de Aquino sobre el Cuerpo del Señor»; *Cod. Escorial. Ψ IV 22*, fol. 22-24-v. Cf. PAVIC, o. c., 217-218.

³⁵ ...Ὡσπέρ τινα ἄτιμον ἢ παῖδα τῶν ἄρτι φοιτῶντων ὑπὸ τοῦτου συγχωρῆσαι καταγελάσ[σ]ται ἄνδρα τοσοῦτον σοφία τὲ καὶ ἀρετῇ καὶ τῇ περὶ τὸν θεῖον λόγον μελέτῃ οὐ τοὺς ἐφ' ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπὶ Θεολογία πάλοι βεβοημένων πολλοὺς ἀποκρύψαντα, «... el permitir que por éste sea ridiculizado, como alguien insignificante (infame, sin prestigio) o un mocosuelo de los que ahora andan merodeando, un hombre tan grande en sabiduría, y también en virtud y en celo por la palabra divina, no sólo no desconocido por muchos de nosotros sino desde hace tiempo uno de los más nominados en teología»; *Cod. Vat. gr. 1103*, fol.1-r. (Πρὸς τοὺς τοῦ Καβάσιλα ἐλέγχους κατὰ τῶν περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος κεφαλαίων τοῦ μακαρίου Θωμᾶ, *Contra las censuras de Kabasilas a los capítulos del bienaventurado Tomás sobre la procesión del Espíritu Santo*).

³⁶ Σύγγραμμα τοῦ μακαρίτου κυρίου Δημητρίου τοῦ Κυδωνίη περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς τῖνα τῶν φίλων ἐρόμενον περὶ τοῦτο, «Escrito del beatísimo señor Demetrio Cidonio sobre la procesión del Espíritu Santo en respuesta a uno de sus amigos acerca de este tema»; cf. PG 154, 864-957; *Cod. Vind. theol. Gr. 260*, fol. 1-20 (Contra este opúsculo combate DEMETRIO CHRYSOLORAS [PG

En Oriente la devoción a Tomás está testimoniada en el *Κανὼν εἰς ἄγιον Θωμᾶν τὸν Ἀγχίνον*³⁷.

En el s. XV Jorge Skolarios –que tiempo después fue Patriarca bizantino con el nombre de Gennadio (1453-1459, † aprox. 1448)– estimaba enormemente a S. Tomás; éste en un principio favorecía la Unión pero después se pasó a los adversarios. Gennadio dejó una síntesis de la *prima-secondae* de la Suma Teológica, lo que muestra un autor bien instruido en las obras del Aquinate³⁸. Del mismo Skolarios nos queda una versión del «*De Ente et Essentia*» y del «*De fallaciis*»³⁹. Verosímilmente fue él quién escribió, en el margen de la *Ekloges*, la glosa en la que lamenta que Tomás fuese

149, 683]). — Λόγος εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, «Discurso sobre la anunciación de la santísima Madre de Dios»; *Cod. Barocc.* 90, fol. 102-131.

A Demetrio se atribuye también: Βίος τοῦ ἐν ἀγίοις ἐκ πατρὸς ἡμῶν καὶ διδασκάλου Θωμᾶ τοῦ Ἀκουῖνο, «Vida de nuestro padre [santo] entre los santos y de nuestro maestro Tomás de Aquino»; *Cod. Nap. II.*, c. 30, fol 38-40; cf. *PG* 154. 831. PAVIĆ, *l. c.*, 223-224.

³⁷ *Cod. Nap. II. C. 23*. Cf. KRUMBACHER, *Gesch. d. Byz. Lit.*, 678.

³⁸ Ἐκλογή τῆς πρώτης τῶν ἠθικῶν τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ νδε Ἀκίνο, «Égloga del primer libro de la Ética del sapientísimo Tomás de Aquino»; *Cod. Vat. Gr. 433*, fol. 81-r 179-v. M. GRABMANN observa: „Allenthalben bemerkt man die sichere Hand eines, der den Stoff durchdrungen hat u. ihn vollauf beherrscht. Hilfsmittel des Thomas-studiums aus alter Zeit“, «Por todos lados se nota la mano de uno que ha profundizado la materia y la domina de corrido. Un instrumento del estudio tomista de todo tiempo» (ABDRUCK, *Divus Thomas I* [Freiburg 1923] 26).

³⁹ Τοῦ Θωμᾶ περὶ διαφορὰς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι, ἐρμενευθὲν καὶ πρὸς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθὲν γλώτταιν παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου, «De Tomás, *Acerca de la diferencia entre esencia y ser*, traducido y transportado a la lengua Grecia por Jorge Skolarios»; *Cod. Bibl. Pal. Vindob. Hist. gr.* 128, fol. 73-r-92-v. Περὶ τῶν σοφισμάτων ἐκ τοῦ Φιλοσοφοῦ Θωμᾶ, «Sobre los sofismas del filósofo Tomás»; *Cod. Pal. gr.* 235. Cf. S. SÁLAVILLE, «Gennade Scholarios», en *Échos d'Orient* (1924) 129-136. El «*De aeternitate mundi*» fue traducido por el monje PROCURO, hermano de Gennadio: Τοῦ μακαρίου Θωμᾶ ἀπὸ τοῦ Ἀκουῖνου ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου αἰδιότητος, «*Sobre la eternidad del mundo*, del bienaventurado Tomás de Aquino»; *Cod. Vat. gr.* 1102, fol. 139-r-142-v.

latino⁴⁰. En un diálogo inédito más extenso sobre la procesión del Espíritu Santo, tiene en consideración a Tomás y a Duns Scoto⁴¹. También varias veces trata del disenso entre escotistas y tomistas, por lo que claramente se ve que Skolarios conoció profundamente las opiniones de los escolásticos⁴².

Juan Kyparissiotis y Manuel Calecas se aplicaron eruditamente a la teología escolástica. El primero compuso una teología dogmática con método escolástico: "Ἐκθεσις στοιχειώθης ῥήσεων θεολογικῶν (*Exposición ordenada de las sentencias teológicas*)⁴³.

⁴⁰ Εἴθε, Θωμᾶ, μὴ ᾔσθα γεγονώς ἐν τῇ δύσει ἀλλ' ἐν τῇ ἀνατολῇ, ἵνα ᾔσθα ὀρθόδοξος καὶ ἵνα ἐφρόνεις καὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὀρθῶς, ὡς περὶ καὶ τῶν ἄλλων καλῶς λέγεις... Οὗτος σοφὸς πλὴν τοῦ εἶναι Λατίνος καὶ Βαρλααμίτης μᾶλλον καὶ ὁ Βάρλααμ Θωμαίτης ἦν καὶ Λατίνος τὰ ἄλλα θαυμάσιος, «¡Oh Tomás, si tú no hubieses nacido en Occidente sino en Oriente, para que fueses ortodoxo y pensases correctamente sobre la procesión del Espíritu Santo, así como hermosamente discurres también acerca de otras cosas!... Éste era un sabio, ilástima que fuese latino y mucho más barlaamita que lo que Barlaam era tomista y latino!; por el resto es admirable»; *Cod. gr. 1237*. Bil. Nation. Par. Cf. *Cod. Vat. Gr. 433*, en M. RACKL, «Eine griechische Abbreviatio der Prima Secundae des hl. Thomas v. Aquin», *Divus Thomas* 9 (1922) 52.

⁴¹ Cf. EHRHARD, o. c., 120. PG 160, 304, Ἀλλὰ καιρὸς ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, ὃ Εὐλόγιε, εἰ βούλει, τὰ Λατίνων διδασκάλους τοῖς νωτέροις περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως ἡπορημέκα τοῖς τε ἄλλοις καὶ τῷ Θωμᾶ καὶ τῷ Σκότῳ, «Pero es tiempo de investigar, oh Eulogio, si lo deseas, las cuestiones disputadas entre los nuevos maestros latinos acerca de la procesión del Espíritu Santo, y entre otros, en Tomás y en Escoto»).

⁴² Cf. «*Refutatio Marci Eph.*»; PG 161, 53-61.

⁴³ PG 152, 711.992. „...Es ist der erste Versuch einer systematischen Dogmatik nach dem Muster der abendländischen Scholastik“, «Es el primer intento de una dogmática sistemática después del modelo de la Escolástica occidental» (EHRHARD, o. c., 107).

Manuel Calecas vistió el hábito de los Dominicos en Perea y murió en Mitilene († 1410). En una sinopsis dogmática también él procede con modo escolástico⁴⁴.

Con grandes alabanzas el inmortal Besarión ensalza a Tomás llamándolo σοφόν τε καὶ ἅγιον ἄνδρα⁴⁵, τῆς Ἀριστοτελικῆς σχολῆς διὰδοχον⁴⁶ («sabio y santo varón», «sucesor de la escuela de Aristóteles»), etc. En la argumentación referente a la procesión del Espíritu Santo del Hijo, evidentemente tiene ante sus ojos la *Suma Teológica*, puesto que en el Concilio de Florencia todos los teólogos bizantinos tenían en sus manos los escritos de Tomás. Es así como Besarión sigue al Doctor Angélico en una famosa cuestión escotista, si el Espíritu Santo se distinga del Hijo, si de Él no proceda⁴⁷. En la refutación de Marcos de Éfeso, Besarión se apoya en el raciocinio del

⁴⁴ Cf. S. VAILHÉ, «Calécas», *Dict. de théol. cath.* II, 1332-1333; EHRARD, o. c., 111.

Se pueden aducir otros ejemplos: «Cum quidquid movetur, ab alio moveatur, dum exquirimus istud etiam, ac illud quis moveat, longo tandem processu, necesse est ut ad rem aliquam veniamus, quae moveat quidem reliqua, ipsa vero a nullo moveatur. Primus enim motor immobilis est; hicque adeo unus Deus est, quo nihil prius intelligatur. Igitur hinc quoque concludimus, Deum immobilem esse et immutabilem, infinita virtute seu potentia praeditum», «Puesto que todo lo que se mueve es movido por otro, mientras indagamos aún más esto y aquel algo que lo mueve, al cabo de un largo proceso es necesario que lleguemos a algo que ciertamente mueva las demás cosas, que a su vez no sea movido por ninguno. En efecto el primer motor es inmóvil; y éste justamente es el único Dios, antes del cual nada se concibe. Por lo tanto, de aquí también concluimos que Dios es inmóvil e inmutable, adornado de infinita virtud o poder» (*De fide deque principiis catholicae fidei*: PG 152, 442 A). En el capítulo VI compara brevemente la evolución de la vida sobrenatural con la vida natural siguiendo la doctrina de Tomás (*S. Th.* III. q. 65. a. 1.): que esta vida sobrenatural es comunicada a los hombres a través de signos sensibles (δὲ αἰσθητῶν). Para el crecimiento y fomento de la vida social está el bautismo, la confirmación (τοῦ μύρου χρίσεως), etc. (PG 152, 597). — Igualmente se muestra escolástico en la explicación del término «noción» (*Contra Graecorum errores*: PG 152, 135) y en la defensa del axioma que afirma que si todas las cosas son uno no se evidencia una oposición de relación (*ib.* 144).

⁴⁵ PG 161, 196.

⁴⁶ PG 161, 200.

⁴⁷ Cf. HERGENRÖTHER, *Animadvers.* (PG 102, 510 not. 89).

Aquinate al examinar la distinción de las personas sólo por relación, puesto que en Dios no tiene lugar una distinción material⁴⁸; igualmente al explicar la preposición «*por el Hijo*» (*per Filium*: S. Th. I, q. 36, a. 3; q. 45, a. 6, ad 2) y «*del Padre y del Hijo como de un mismo principio*»⁴⁹. A Marcos de Éfeso, que se apelaba al Doctor Angélico, el cardenal le responde: «Sin duda tú, diciéndolo también esto calumniosamente o por impericia, despreciaste a Tomás, varón sabio y santo»⁵⁰.

La erudición latina en Besarión puede observarse sin dificultad en su obra sobre el sacramento de la Eucaristía, cuando trata de los sacramentos como signos⁵¹, y cuando sostiene la distinción del término *a quo* y *ad quem* en la doctrina de la transustanciación⁵².

La influencia de Tomás en la teología bizantina se manifiesta luminosamente también en dos hechos: la victoria de los Aristotélicos bizantinos y la disputa hesicasta. Durante el siglo XIV Aristotélicos y Platónicos combatían acérrimamente entre sí. En pro de Platón estaba Nicéforo Gregorás († aprox. 1359), de parte del Estagirita Juan VI Cantacuzeno. Gennadio tradujo a la lengua griega el «*De Anima*» de Tomás a fin de que se consolidase la posición de los Aristotélicos⁵³.

El otro hecho es el «hesicasmo». Cierta monje latino vino de Calabria a Constantinopla a conocer las condiciones de la Iglesia bizantina. En aquel tiempo los monjes del monte Athos disputaban entre sí sobre la luz que los apóstoles habían visto durante la transfiguración en el Tabor, afirmando que la luz de Cristo es increada al modo de una divina operación,

⁴⁸ Θωμᾶς ὁ τῶν Λατίνων διδάσκαλος («Tomás, el maestro de los latinos»): PG 161, 53-60, 109, 189.

⁴⁹ PG 161, 168-173. Cf. Й. Сліпий, Фотій і Філіоке (J. SLIPYJ, *Focio y el Filioque*) Нива (Nyva) (1923) 134.

⁵⁰ «Refutatio Marci Eph.»: PG 161, 196 D.

⁵¹ PG 161, 493-495.

⁵² *Ib.* 501.

⁵³ Εἰς τὴν περὶ ψυχῆς πραγματείαν Ἀριστοτέλους ἐξηγήσεις τοῦ Θωμᾶ, «Comentario de Tomás al *De Anima* de Aristóteles»; *Cod. Pal. gr. 235*; fol. 33-r-201-v. Cf. EHRHARD, *o. c.*, 101-102. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* (Louvain- Paris 1912) 571 ss.

pero distinta de la esencia divina. A la visión de ésta se puede llegar en esta vida, con la contemplación y con la quietud, ἡσυχία καὶ προσευχή⁵⁴. Gregorio Barlaam contradecía los argumentos hesicastas con argumentos de Santo Tomás: en Dios ser y obrar son idénticos⁵⁵. Defendían el hesicasmo Gregorio Palamas, Juan Cantacuzeno, Nilo Cabasilas, José Bryennios, Marcos Eugenikós, Jorge Skolarios, es decir, ilos adversarios de la Unión! A favor de Tomás estaban los celadores de la Unión: Nicéforo Gregorás, Juan Kyparissiotas, Juan y Manuel Kalekas, Demetrio Cidonio, Barlaam de Seminaria (Calabria) y Gregorio Akíndynos. Este último en su obra Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας (*Sobre la esencia y el acto*) transcribió casi servilmente los argumentos de Tomás con respecto a que en Dios es inadmisible una potencia pasiva⁵⁶.

2. Habiendo sido capturada la ciudad de Constantinopla, se frenó la regeneración emprendida de la teología griega, por más que no muriese totalmente. Por eso se fortificó mucho más sólidamente el estudio teológico de Ucrania, en Kiev, que llegó a ser el centro y la sede de la ciencia teológica ortodoxa, principalmente en el s. XVII. En la Academia Mohylana se formaban Rusos, Griegos, Rumanos, Yugoslavos y Búlgaros. Por consecuencia hay que notar que también en Ucrania la teología se desarrolló bajo el influjo de Santo Tomás y de la escolástica. De por sí es evidente que los Unidos han fundamentado sus estudios teológicos y filosóficos en S. Tomás.

De tal manera el Metropolitano Rutzkyj puso como base en las escuelas teológicas a Tomás y al Damasceno. Así escribe respecto a la escuela de Novhorod: «En ésta, a la mañana se leen las controversias en lengua vulgar; a la tarde, algunos casos de conciencia. Para que esto fuese más hermoso, al Damasceno lo escuchamos en eslavo, y se leen los cuatro libros sobre la fe ortodoxa, en los cuales no sólo se pueden recoger todas las controver-

⁵⁴ PG 154, 839 not. 1; ERHARD, *o. c.*, 43; PAVIĆ, *Bog. Sm.* (1924) 15-17. Ὁφθαλμοῖς σωματικοῖς ληπτὸν γίνεται, «Con los ojos corporales se llega a lo comprensible»); así PALAMAS en CALECAS, *De essentia et operatione* (PG 152, 324 C).

⁵⁵ PG 151, 1247 ss.

⁵⁶ C. G. I, 16 y PG 151, 1197 c. 3. Ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τῷ θεῷ δύναμις παθητική, «Que en Dios no hay potencia pasiva») Igualmente en C. G. I, 22 y c. 4: Ὅτι ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ ἐστὶν τὸ εἶναι αὐτοῦ, «Que la esencia de Dios es su ser».

sias, dando anotaciones al texto, sino también toda la Suma teológica de S. Tomás»⁵⁷.

Además de esto, los discípulos ucranianos se embebieron de la doctrina escolástica y de S. Tomás en las escuelas latinas de los Padres Jesuitas.

Igualmente en Roma, en Florencia, en Praga, en París (tanto unidos como ortodoxos) se dedicaban a los estudios teológicos⁵⁸.

Sin embargo Tomás no era de menor importancia para los Unidos como para la teología de los Ortodoxos. De máxima relevancia es la persona de Pedro Mohyla, el cual, habiéndose formado en Occidente⁵⁹, posteriormente como metropolitano de Kiev envió a sus discípulos a las universidades occidentales y los instituyó como profesores con dedicación absoluta en la Academia de Kiev. No sería de extrañar que los maestros hayan seguido enteramente la doctrina del Aquinate y de los Escolásticos. Debido a que las obras de los escolásticos de Kiev están inéditas y desde hace tiempo inaccesibles, estamos imposibilitados para dar un juicio particular sobre la dependencia de éstos. Sin embargo, por las indicaciones generales y los títulos de las lecciones nos animamos a deducir que en Kiev Tomás ha predominado en teología y filosofía.⁶⁰

⁵⁷ Metrop. ANDR. SZEPTYCKYJ, Arch. D. S. C. de prop. f. II. vol. 337. fol. 237. Ucrain. Mus. nat. Leopold. Nr. 16121/17.

⁵⁸ Lázaro Baranovyč y Melecio Smotryckyj frecuentaban la Academia de Vilno (fundada en 1578). En Roma, en el Colegio de S. Atanasio, estudiaban Joasaph Krokovskyj (profesor en la Academia de Kiev entre 1689-1693), Teófanos Procopovyč (1711-1715), y otros.

⁵⁹ Es digno de notar que de la biblioteca quemada de P. Mohyla (1658 y 1665), de Tomás sobrevivió el libro «*De sacramentis*», firmado por la mano misma del Metropolitano. Cf. Макарий Булгаковъ, Исторія кievской академіи. Санктпетербургъ, МАКАРИЙ BULGAKOV, *Istoriya Kiewskoj Akademii* (*Historia de la Academia de Kiev*), (1843) 61.

⁶⁰ «...Авторитетъ Өоми Акв. ставился висше другихъ» (Д. Вишневскій, Киевская Академія въ первой половинѣ XVIII ст. [Kiev 1903] 218), «...La autoridad de Tomás de Aquino se ponía por encima de la de los demás» (D. VYŠNEVSKIJ, *Academia Kieviana, prima mitad del siglo XVIII* [Kiev 1903] 218).

El curso filosófico duraba un bienio, en el cual se exponía la lógica, la física (ciencia natural), la metafísica y ciertamente todas en conformidad con Aristóteles. Esto es evidente ya a partir de los títulos de las lecciones. Inocencio Popovskij intitula su obra: *Universa philosophia commentariis scholasticis illustrata, doctrinam peripatheticam complectens ingenuo auditori Roxolano exposita 1699* (*Filosofía universal ilustrada con comentarios escolásticos, que incluye la doctrina peripatética, publicada en 1699 por el noble auditor Roxolano*).⁶¹ Josef Volcanskyj puso como título a su manual: *Philosophia universa doctrinam peripatheticam ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagyrityae complectens, commentationibus scholasticis illustrata atque in alma Kioviensi Academia orthodoxa Mohyliana ingenuo auditori Roxolano extradita annis 1716-1718* (*Filosofía universal que incluye la doctrina peripatética según la mente de Aristóteles el Estagirita, príncipe de los filósofos, ilustrada con comentarios escolásticos y editada por el noble auditor Roxolano en la venerable Academia orthodoxa Mohyliana de Kiev, en los años 1716-1718*).⁶²

Los autores muchísimas veces concluyen: «De igual modo Tomás, Escoto, Alberto Magno, Avicena, Arriaga y casi todos los filósofos, —con los cuales está de acuerdo nuestra conclusión». ⁶³ Se abordaban profundas cuestiones sobre la demostrabilidad de la existencia de Dios, sobre la omnipresencia divina, si bien también algunas veces se hayan examinado con toda diligencia cuestiones ridículas de comentarios de menor importancia. ⁶⁴

El curso teológico abarcaba cuatro años, durante los cuales se exponía la suma de toda la teología (no de modo abreviado). Una notable atención se dedicaba a las cuestiones controvertidas.

El esquema de la tesis era el de la escolástica posterior: estado de la cuestión, argumentos, objeciones. El argumento se desarrollaba asidua-

⁶¹ Bibl. Monaster. S. Michaelis Kiev. Cod. Nr. 1706.

⁶² Bibl. Kiov. Sem. Cod. VIII. 1, 62 y VIII. I. 44. Cf. Макарий Булгаковъ, Истор. Кіевской Академіи (MAKARIJ BULGAKOV, *Historia de la Academia di Kiev*).

⁶³ Bibl. Kiev. Acad. Cod. J. 11. 66. 7. fol. 86.

⁶⁴ GEORG. KONYSKIJ habla despreciativamente de estos comentarios «на смѣтахъ интерпретовъ» («sobre la basura de los intérpretes») [N. del trad.: Por el contexto de la obra citada, el sentido de esta expresión paleo eslava sería también: «basureando, burlándose, rechazando o ignorando a los intérpretes»]. VYŠNEVSKIJ, 175.

mente a partir de la razón y en la solución de las opiniones se abrazaba el pensamiento de Santo Tomás.

Al igual que los católicos, los teólogos de Kiev redactaban comentarios a la suma del Doctor Angélico. Inocencio Popovskij dejó un «*Tractatus in primam partem Summae theologiae doctoris angelici divi Thomas de Deo...*» (*Tratado sobre Dios en base a la prima parte de la Suma teológica del divino Tomás, doctor angélico...*)⁶⁵. La materia teológica nuevamente se encuentra distribuida de acuerdo al Aquinate. Las lecciones de los años 1721-1725 (posiblemente del Prof. Volčanskij) comienzan: «Nosotros dividiremos toda la teología en tratados (*tractatus*) y disputas (*disputationes*) y en el presente año, siguiendo a Tomás, trataremos sobre Dios uno en la esencia y trino en las personas y también sobre los Ángeles, con respecto a los cuales indicaremos que más adelante, en los años siguientes, habrá una *disputatio*, si Dios lo querrá»⁶⁶.

Además de Tomás, los profesores de Kiev hicieron uso de los obras de los escolásticos más recientes. Muchas veces y muy frecuentemente son

⁶⁵ Bibl. Kiev. Eccl. Sophiae, Cod. 221.

⁶⁶ Cf. Ёулгаковъ, И. К., 137 (BULGAOV, *Historia de la Academia di Kiev*, 137). El libro escolar de los años 1642-46 está dividido completamente de acuerdo a la *Summa Theologica* de S. Tomás; *ib.* 69. »Значить для составленія своихъ лекцій по богословію професора Кіевской Академіи, помимо Ёоме Аквината, знакомились, повидимону, со всею католическою богословію наукою, развившеиюся послѣ Аквината по XVII. ст. включительно.« Вишневскій 210-211) («Entonces para la composición de sus lecciones de teología los profesores de la Academia de Kiev, además de Tomás de Aquino, evidentemente tenían conocimiento de toda la ciencia de teología católica, que se desarrollaba después del Aquinate hasta el siglo XVII inclusive»; VyšNEVSKIJ, 210-211). »У учителей богословія между которыми особенно славился Іоакѣ Кроковскій были подъ руками руководствнныя книги Петра Лѣомбарда, Ёоме Аквината, Дунса Ското і другихъ и по нимъ они составляли свои уроки.« Василій Пѣвницкій – Рѣчь о судьбахъ богословской науки въ нашемъ отечествѣ. Труды Кіев. Дух. Акад. Кіевъ 1869. т. IV. ст. 160-161, «Los profesores de teología, entre los cuales era famoso sobre todo Ioakaf Krovovskij, usaban los manuales de enseñanza de Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, Duns Scoto y otros, y sobre ellos componían sus lecciones» (VASYLIJ PIVNYTSKIJ, *Discursos sobre el destino de la ciencia teológica en nuestra patria*, Obras de la Academia Teológica [Kiev 1869] t. IV, 160-161).

citados Gregorio de Valencia, Suárez, Lugo, Pallavicino y otros⁶⁷. Los doctores de Kiev no sólo hicieron uso del método escolástico sino que también transmitían la doctrina católica, exceptuadas la procesión del Espíritu respecto del Hijo y el primado. En efecto, en las demás cuestiones controvertidas como el purgatorio, la inmaculada concepción y la epiclesis, piensan católicamente. Inocente Popovskyj impugna la consagración directamente por la epiclesis⁶⁸ y también defiende el dogma de la inmaculada concepción⁶⁹. Por su parte Volčanskyj aduce contra Escoto a Tomás, Alberto Magno y Buenaventura. En la polémica literaria del siglo XVII, frecuentemente S. Tomás es tenido en consideración. Melezio Smotryckyj impugna la *Suma Teológica* (III, q. 8, a. 3; q. 25)⁷⁰. Cristóforo Filaeto en l'*Apocrisi* apela al *Comentario a las Sentencias* (*In IV Sent.*, dist. 25, q. 3, a. 3)⁷¹.

⁶⁷ Cf. PALMIERI, *Theol. Orth.*, 158.

⁶⁸ «Se introdujo novedosamente la opinión errónea de algunos que sostenían que la conversión eucarística se realiza no por las palabras de Cristo “tomad y comed: esto es mi cuerpo”, sino por la oración del sacerdote consagrante y por las palabras de S. Basilio: “Haz, Señor, a este pan honrado el cuerpo de tu Hijo...”» (Bibl. Kiev. Eccl. Soph. *Cod.* 219, fol. 2). Cf. Вишневський (VYŠNEVSKIJ), o. c., 223.

⁶⁹ «La Virgen Madre de Dios en ninguna manera, ni siquiera por un instante, contrajo el pecado original. Así la sacrosanta Iglesia Oriental y más aún la occidental» (Bibl. Kiev. Eccl. Soph., *Cod.* 221, fol. 205; *Cod.* 219, fol. 104).

⁷⁰ Cf. Др. Кирило Студинський, Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. т. 1. Львів 1906 (Памятки укр. руської мови і літ. Т. 5) 264. 284, Dr. CIRILO STUDYNSKYJ, *Recuerdos de la literatura polémica de fines del siglo XVI e inicio del XVII*, t. 1, Leopoli 1906; (*Recuerdos de la lengua y la literatura rus' ucraniana*, t. 5) 264. 284.

⁷¹ Чи згожаєшся зь своїмъ Томашемъ Аквініотомъ, который, реченые Урбановы слова выкладаючи, твердить, же святокупство дѣется такъ презъ дающего, яко и презъ беручого рѣчи, церковныя взглядомъ причины, ласки, прихильности, послуги, датку, — а згода учинку всякого, тѣломъ выполненного, и дару всякого, который на пѣрнязѣ можетъ ошачованный.» Памятки полемической литературы въ Западной Руси Ки. II. (Русск. Истор. библиот. т. 7). Пѣтербургъ 1882, 1616 («Si estás de acuerdo con tu Tomás de Aquino, el cual enseñando las palabras pronunciadas por Urbano, afirma que se comete simonía ya sea por lo dado como por lo recibido; así, desde el punto de vista eclesial, a causa de una prebenda, un favor, un servicio, una donación, por cualquier acto ejercitado corporalmente y cualquier beneficio mostrado para recibir el honor»; *Recuerdos de*

De lo cual fácilmente surge ahora la persuasión de que la doctrina de la Iglesia de Kiev, a causa de la influencia de S. Tomás, está en conformidad con la católica y es la más cercana a ésta de entre todos los ortodoxos.

3. Bajo la influencia de Kiev, la doctrina de Tomás fue propagada en Moscú. Los primeros profesores, discípulos de la Academia Mohylana como Simeón Polockyj, Teófan Procopovyč, Epifanio Slavenekyj, transmitían la teología escolástica. El primer rector, Teofilacto Lopatynskij, († 1740) pagó íntegramente estudios en Kiev y sacó muchas cosas de la *Suma Teológica* de S. Tomás⁷². Pero en Rusia el terreno a favor de la escolástica no era tan fértil como en Ucrania. Los doctos «Parvo Rusos», inmediatamente fueron sospechados de latinismo, e incluso también fueron acusados como heréticos. Por esto se convocaron maestros griegos, los hermanos Lijuda⁷³. Expulsada la escolástica después de tan radical reformación, el Protestantismo penetró furtivamente en la teología rusa, introducido en aquel entonces por Prokovyč. Ortodoxos rusos recientes han restituido la autoridad de Tomás.

la literatura polémica en la Rus Occidental, libro 2 [Biblioteca de Historia Rusa, t. 7] Petersburgo 1882, 1616) [N. del trad.: El texto aquí citado en lengua paleo eslava alude a la cuestión: *Si la simonía venga cometida en los tres modos que determina el Papa Urbano: In IV Sent.*, dist. 25, q. 3, a. 3].

⁷² *Theol. Orth.* 165, o.c., 171. Пѣвникій (РҮВНУКІЙ), o. c., 171.

⁷³ »Вмѣсто учинныхъ малороссовъ, заподозрѣнныхъ въ шаткости мысли, въ шосколу призванье были Греки Лихуды.« Пѣвникій, o. c., 172, «Al puesto de los estudiosos “parvo rusos”, sospechados de pensamiento fluctuante, a la Academia fueron llamados los griegos Lijuda»). Simeón Polockyj gozaba de autoridad porque el emperador había sido su discípulo. No obstante su «corona de fe» («Винець виры») fue prohibido, a causa de «las calumnias inventadas por Escoto, Aquino y Anselmo y símiles herejías» («потому что сплетень изъ вымешлиній Скотовихъ, Аквиновыхъ, Анселмовыхъ и тѣмъ подобныхъ еретическихъ блядословій»). A Silvestre Medvedev le fue impuesta una penitencia. Los teólogos de Moscú fueron obligados a hacer una profesión: «que si ellos hubiesen escrito algunas palabras engañosas, mortíferas [lit. “asesinas de almas”], eso derivaba de los libros de Kiev, de las vanidades de los latinos, como los nuevos libros de Kiev lo afirman» («что если писали душегубительныхъ, обманная словеса, то это произошло отъ книгъ кіевскихъ, отъ прелести латинкія. еже кіевскія новыя книги утверждають», *ib.* 171).



Que lo dicho sea suficiente para formarse un concepto de la influencia de Tomás en Oriente, aunque no de modo pleno y perfecto. En efecto, muchas obras inéditas de este período yacen escondidas bajo el polvo en las bibliotecas Vaticana, Ambrosiana, del Monte Athos, de Venecia, de Oxford, de París, de Bucarest, de Petersburgo, de Moscú, de Kiev, y están esperando operarios y editores.

Y así con su influencia es evidente una sola conclusión sobre la importancia del Aquinate en pro de la Unión. Las obras de S. Tomás rescaldaron la frialdad y el hielo de la separación de las iglesias y dieron a los defensores de la Unión armas aptísimas y segurísimas. Los Orientales se han apropiado de muchos argumentos (sobre la procesión del Espíritu Santo y la doctrina de los sacramentos). En las obras del Aquinate se manifestó ostensiblemente a los Orientales la profundidad de la teología occidental y se hizo revivir la producción decadente de éstos. Pienso que no estoy muy lejos de la verdad cuando afirmo que los teólogos orientales cuanto más profundamente han conocido las obras de S. Tomás tanto más firmemente han adherido a la Unión de las iglesias.

PÁGINAS INOLVIDABLES I

**ÉSTE ES NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO
Y ÉSTE ES EL ROSARIO DE LA
SANTÍSIMA VIRGEN**

Soy un adorador de la madrugada. Como tengo el auto roto, desde hace un tiempo, estoy yendo a mi turno de dos a tres, en bicicleta. Una noche muy fría, con las calles completamente desiertas, me faltaba poco para llegar a la Parroquia, cuando fui interceptado por un grupo de cuatros muchachos que venían caminando por la calle. Los vi al doblar en una esquina, a unos 50 metros de distancia y aunque sospeché levemente que a esa hora podrían tener malas intenciones, estaba demasiado dormido y con frío, como para pensar en otra cosa que no fuera llegar a tiempo a mi turno de Adoración.

Uno de ellos apuró el paso y tomó mi bicicleta por el manubrio, a la vez que me decía: «jefe, dámela». Le pedí que me dejara seguir porque iba a rezar a la Parroquia que estaba cerca, pero no sólo insistió, además le dijo a uno de sus compañeros que le alcanzara «la púa». Entonces saqué de un bolsillo un Crucifijo y un Rosario y, elevándolos a la altura de nuestros rostros, le dije: «Éste es Nuestro Señor Jesucristo y éste es el Rosario de la Santísima Virgen, vas a impedir que vaya a rezarles».

Instantáneamente, como si lo hubiera apuntado con un arma, se irguió, soltó el manubrio y me extendió la mano abierta diciendo: «Perdoname». Le di la mano, le agradecí y lo abracé.

Dos segundos después seguía pedaleando al encuentro de Nuestro Señor en la Eucaristía, con la tranquilidad de saber que Él y la Santísima Virgen son muy celosos de nuestro amor.

LAUDE XVIII

¡Qué no diera, Señor por recibirte
en mi dominical hora temprana,
puro yo cual la cándida mañana
que sólo se abre para bendecirte!

¡Qué no diera, Dios mío, por seguirte
limpio de toda vanidad mundana,
y en firme olor de beatitud anciana
alcanzarte otra vez sin afligirte!

Mas dicho está que mi doliente arcilla,
que al llegar tú a mi seno es nieve rosa,
con olvidarte apenas, se mancilla.

¡Haz de mi corazón huerto sellado,
y de mi alma una puerta venturosa
que no se abra después que hayas entrado!

*Alfredo Bufano
Laudes de Cristo Rey*

PÁGINAS INOLVIDABLES II

CARTA DE UN AMIGO MUSULMÁN DEL SACERDOTE CALDEO ASESINADO EN IRAK

Roma, 4 de junio de 2007

En el nombre de Dios, clemente y misericordioso, Ragheed, hermano mío:

Te pido perdón, hermano, de no haber estado cerca tuyo cuando los criminales han abierto el fuego sobre ti y tus hermanos, mas las balas que han traspasado tu cuerpo puro y inocente, han traspasado también mi corazón y mi alma.

Tú has sido una de las primeras personas que yo he conocido después de mi llegada a Roma, en los pasillos del *Angelicum*, donde nos hemos conocidos donde hemos bebido junto nuestro capuchino en la cafetería de la universidad.

Me había impactado tu inocencia, tu alegría, tu sonrisa tierna y pura que no te abandonaba nunca. Yo puedo sólo imaginarte sonriente, feliz, lleno de ganas de vivir.

Ragheed es para mi la inocencia hecha persona, una inocencia sabia que lleva en su corazón las preocupaciones de su pueblo infeliz. Me acuerdo de aquella vez en el comedor universitario, cuando el Iraq estaba sometido al embargo y tu me habías dicho que el precio de un solo capuchino era suficiente para satisfacer las necesidades de una familia iraquí para un día entero, como si tú te sintieses culpable por estar lejos de tu pueblo asediado y de no poder compartir los sufrimientos.

Estás de vuelta en Irak, no sólo para compartir con la gente su destino de sufrimientos, sino también para unir tu sangre a aquellos miles de Iraquíes que mueren cada día. No voy nunca a olvidar el día de tu ordenación en la Urbaniana. Con lágrimas en los ojos, tú me habías dicho «hoy he muerto para mí», una frase muy dura.

En el primer momento yo no había bien entendido, o no lo había tomado en serio como habría debido hacer. Mas hoy, a través de tu martirio, he entendido esa frase, tú has muerto en tu alma y en tu cuerpo para

resucitar en tu Amado y en tu Maestro, y al fin, que Cristo resucite en tí, no obstante los sufrimientos y las tristezas, no obstante el caos y la locura.

¿En nombre de cuál dios de la muerte te han matado? ¿En nombre de cuál paganismo te han crucificado?... ¿Sabían verdaderamente lo que hacían?

Oh Dios, nosotros no te pedimos venganza o revancha, sino victoria, victoria de lo justo sobre lo falso, de la vida sobre la muerte, de la inocencia sobre la perfidia, de la sangre sobre la espada. Tu sangre no ha sido derramada en vano, querido Ragheed, ya que has santificado la tierra de tu país, y tu sonrisa tierna seguirá iluminando desde el cielo las tinieblas de nuestras noches y anunciándonos un futuro mejor.

Te pido perdón, hermano, mas cuando los vivos se encuentran, ellos creen tener todo el tiempo para conversar, visitarse y decirse sus sentimientos y pensamientos. Tú me habías invitado en Irak... Sueño siempre con visitar tu casa, a tus padres, tu oficina.

Nunca hubiera pensado que sería tu tumba la que yo un día visitaría, o que serían los versículos de mi Corán los que recitaría para el descanso de tu alma.

Un día, te acompañé para comprar souvenirs y regalitos para tu familia en la vigilia de tu primera visita a Irak después de una larga ausencia. Me habías hablado de tu trabajo futuro: «Quisiera reinar sobre la gente, sobre la base de la caridad antes que de la justicia» me habías dicho.

En ese momento me fue difícil imaginarte como «juez» canónico.

Pero hoy tu sangre y tu martirio han dicho sus palabras, veredicto de fidelidad y de paciencia, de esperanza contra cada sufrimiento y de sobre vivencia, no obstante la muerte, no obstante la nada.

Hermano, tu sangre no ha sido derramado inútilmente y el altar de tu iglesia no era una farsa. Tú has tomado tu rol con profunda seriedad, hasta el fin, con una sonrisa que no se apagará nunca.

Tu hermano que te quiere.

Adnan Mokrani

Profesor de Islamística en el Instituto de los Estudios de las religiones y de las civilizaciones, de la Universidad Gregoriana Pontificia, Roma.

IN MEMORIAM

CARLOS ALBERTO SACHERI: MÁRTIR DE CRISTO Y DE ARGENTINA

Daniel Omar González Céspedes

«Te mataron, porque de esa generación católica a la que ambos pertenecíamos, que intentó realizar aquí y ahora el programa resumido en la frase de San Pío X: “Omnia instaurare in Christo”, eras el mejor».

Bernardino Montejano (h).



El domingo 22 de diciembre de 1974, al regresar de la Santa Misa, y en presencia de su familia, era asesinado de manera cruel y alevosa el Doctor Carlos Alberto Sacheri.

Fueron esos años de la década del '70, para calificarlos con pocas palabras, trágicos y sangrientos. La República Argentina era objeto -aunque desde hace algunos años se lo niegue- de una guerra revolucionaria; guerra que había ingresado en su etapa decisiva. El clima de terror y el caos campeaban por sus fueros. La guerrilla marxista había comenzado a apuntar a blancos selectivos («tirar a la cabeza»). Es en este contexto donde las muertes de Jordán Bruno Genta y de Carlos Alberto Sacheri adquieren su real significado. Los asesinan porque no sólo creían en Cristo Rey, sino que hacían todo lo que estuviera a su alcance por ese Reinado efectivo en la

Patria. Así lo reconocen sus asesinos, el Ejército de liberación 22 de agosto, en una satánica carta, redactada por una mano apóstata: «... Enterados de la ferviente devoción que los extintos profesaban a Cristo Rey, de quien se decían infatigables soldados, nuestra comunidad ha esperado las festividades de Cristo Rey según el antiguo y nuevo “*ordo missae*” y ha permitido que los nombrados comulgaran del dulce Cuerpo de su Salvador para que pudieran reunirse con Él en la gloria, puesto que en este Valle de Lágrimas eran depositarios de la Santa Eucaristía»¹.

Ante un nuevo aniversario de su muerte queremos tributar nuestro sencillo y humilde homenaje a quien supo morir martirialmente por la causa de Dios y de la Argentina. Tenemos en Sacheri un modelo digno de imitación, si es que aún conservamos la aspiración de santificar nuestras vidas².

Era Sacheri un hombre de corazón grande, de un corazón magnánimo. ¿Qué es la magnanimidad? Santo Tomás de Aquino dice que es «cierta tendencia del “ánimo” a “cosas grandes” (*quandam extensionem animi ad magna*)»³.

Deseaba hacer cosas grandes para Dios y por esta Argentina. No podía ser de otro modo pues el amor perfectísimo hace emprender las cosas más difíciles.

El magnánimo es un hombre humilde y lo consume el fuego de la caridad.

Humilde Carlos A. Sacheri era consciente de su nada, pero como daba crédito a Dios y sabía que Él podía servirse de ella para llevar a cabo obras importantes se convirtió en instrumento dócil del Señor, en heraldo de la causa de Cristo Rey.

¹ HERNÁNDEZ, HÉCTOR H., *Sacheri. Predicar y morir por la Argentina*, Ed. Vórtice, Bs. As., 2007, 800.

² Para conocer su vida y su obra puede consultarse con mucho provecho: Capponnetto, Antonio (compilador), Carlos Alberto Sacheri. Un mártir de Cristo Rey, Roca viva, Bs. As., 1998 y el excelente libro del Dr. Héctor Hernández: Sacheri. Predicar y morir por la Argentina, Ed. Vórtice, Bs. As., 2007.

³ *Summa Theol*, II-II, 129, 1, c.

IN MEMORIAM: CARLOS ALBERTO SACHERI:
MÁRTIR DE CRISTO Y DE ARGENTINA

La caridad lo consumía. No se buscaba a sí mismo. Todo lo hacía para la Mayor Gloria de Dios porque su bandera no fue otra más que el *Omnia instaurare in Christo*. Fue así que impulsó innumerables iniciativas. Participando en la obra «Ciudad Católica» (al morir era su presidente), fundando el Instituto de Promoción Social Argentina (IPSA) y organizando los Congresos. Recordemos también a La Sociedad Tomista Argentina y al Instituto de Filosofía Práctica, entre otros grandes emprendimientos.

Amó a esta Argentina como se debe: en Cristo. Una Argentina sin Cristo era algo inconcebible para él; planteó el bien sobrenatural como meta para un orden social justo. De su patriotismo nos queda el testimonio de Guido Soaje Ramos: «Que Carlos Sacheri fue un patriota argentino cabal, lo pone de manifiesto su ardiente e indeclinable preocupación por la identidad nacional, por el bien común de todos sus compatriotas, y por el destino de nuestra Patria, amenazado desde afuera y desde dentro... No era Carlos Sacheri, desde luego, un criollo desarraigado, que viviera a espaldas del país, al que él tanto amaba con un amor perfectivo»⁴.

Como filósofo y maestro que fue, centró su actividad en restablecer el primado de la inteligencia en el orden de las ideas. Versado en el tomismo, todos reconocían su aptitud para aplicarlo a la vida. Sobre su tomismo, dijo el P. Meinvielle: «Vea Ud. las maravillas que hace el tomismo en quien se deja conducir por él»⁵.

Hizo del periodismo también una cátedra para enseñar, para la prédica.

Frente a la terrible crisis en la Iglesia, salió a la palestra para disipar los errores del tercermundismo. Allí tenemos su libro *La Iglesia Clandestina*. Él mismo nos dice: «Este libro se propone manifestar cuáles son el espíritu, la doctrina y las técnicas de acción de esos movimientos, con objeto de disipar la actual confusión y evitar el juego dialéctico al cual se nos somete. El futuro de la Iglesia en nuestro país, depende de ello. Esta convicción nos impide permanecer en un silencio confortable, según la obligación que S.S. Pablo VI nos señalara en su alocución del 18-9-68: “Ha llegado la hora de amar a la Iglesia con un corazón fuerte y renovado. ¡Amad a

⁴ HERNÁNDEZ, HÉCTOR H., Ob. cit., 150 y 151.

⁵ HERNÁNDEZ, HÉCTOR H., Ob. cit., 29.

*la Iglesia! Este es, queridos hijos, el deber de la hora presente. Amarla es estimarla y sentirse feliz de permanecer a ella. Significa obedecerla y servirla, ayudarla con alegría y con sacrificio en su ardua misión»*⁶.

Tenemos en *El Orden Natural* un modo correcto y seguro para entender la Doctrina Social de la Iglesia. En el prólogo, Mons. Adolfo Tortolo dice que: «Sacheri advirtió que el muro se iba agrietando velozmente por el doble rechazo del orden sobrenatural y del orden natural. Vio la problemática del orden natural subvertido y vigorizado por una técnica portentosa. Y se volcó de lleno, no a llorar, sino a restaurar el orden natural. Aquí está la razón de su sangre mártir»⁷.

Sacheri fue maestro, filósofo, catedrático, animador, periodista, esposo y padre ejemplar. Todo esto es cierto. Pero no menos cierto es que fue todo esto porque llegó a ser un auténtico apóstol. Si no comprendemos esta faceta de nuestro homenajeado, no comprenderemos su vida ni su muerte. Sacheri, ¡a qué dudarlo! Fue un instrumento que Dios puso en esta bendita tierra y nuestro mártir se puso voluntariamente a disposición del Señor. Se es apóstol en la medida que uno se entregue a Dios como instrumento dócil, como una pura capacidad puesta totalmente a su disposición.

Cuando el desaliento y la desesperanza traten de abatirnos recordemos el testimonio supremo de Carlos Alberto Sacheri. El vivió, luchó y dio su vida por Dios, por la Iglesia y por esta Patria nuestra. Recordemos también, con Abelardo Pithod, que «... tu sangre que no para / es como una fuente pura y roja, / inmaculada, / de gracia redentora / sobre la Patria desolada»⁸.

⁶ SACHERI, CARLOS ALBERTO, *La Iglesia Clandestina*, Ed. del Cruzamante, Bs. As., 5° ed., 1977, 8.

⁷ SACHERI, CARLOS ALBERTO, *El Orden Natural*, Ed. del Cruzamante, Bs. As., 5° ed., 1980, pp. VI y VII.

⁸ PITHOD, ABELARDO, *Oración por el hermano muerto por Dios y por la Patria*. En *Carlos Alberto Sacheri Un mártir de Cristo Rey*, 21.

EL TEÓLOGO RESPONDE

**LA IGLESIA Y LOS DIVORCIADOS VUELTOS
A «CASAR»**

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes I.V.E. - Lic. Néstor Martínez

Estimado Padre:

No es la primera vez que le escribo; pero en esta oportunidad quiero plantearle un tema que me produce muchas «molestias», y es la situación de las personas que, como yo, después de habernos separado de nuestros cónyuges, hemos decidido formar una nueva pareja. Entiendo que la Iglesia haga todos los esfuerzos posibles para que un matrimonio solucione sus problemas... Pero cuando esto ya no es posible, ¿por qué considerarnos parias a quienes hemos formado una nueva familia? ¿Por qué no podemos comulgar y participar plenamente en la vida de la Iglesia? Yo veo el matrimonio indisoluble como un ideal al que hay que tender... pero al que no siempre se llega; y si después de fracasar, uno descubre nuevamente el amor, ¿por qué no podemos unirnos a Dios? Yo sé que hay sacerdotes y moralistas que enseñan que la Iglesia debería revisar su disciplina al respecto. Quisiera ahora su opinión personal.

Respuesta:

Estimado amigo, tiene usted razón al decir que hay sacerdotes e incluso profesores de moral que plantean un cambio en la doctrina de la Iglesia; siempre ha habido personas que pensaron así respecto de muchos temas esenciales a la fe y a la doctrina revelada; precisamente la Iglesia, por su fidelidad a la enseñanza que Cristo le ha confiado ha sorteado esas propuestas como el marino experimentado elude los escollos en que puede encallar su nave.

Quiero aprovechar de responder a su pregunta con el excelente análisis que ha publicado el Lic. Néstor Martínez, a quien agradezco la gentileza de permitirme el uso de su escrito, a propósito, precisamente, de un texto

de uno de esos representantes de este pedido de «cambios» en la doctrina católica¹.

★ ★ ★

En el *blog* de «El Alfarero» (<http://alfarerouruguay.blogspot.com>), grupo de parejas en nueva unión (divorciados vueltos a casar) de Montevideo, figura un artículo del R. P. Fernando Solá OP, del cual extractamos el siguiente pasaje²:

No cabe duda que el plan de Dios es que el matrimonio sea para siempre, indisoluble, como también quiere que haya justicia en el mundo. Pero cuando no se da, conseguirlo se convierte en una tarea y un ideal irrenunciable. La entereza con que estas parejas divorciadas y vueltas a casar cuidan y defienden su segunda unión es una prueba de la exigencia del amor y de la necesidad de que el matrimonio sea indisoluble. Cuando el amor y el matrimonio se han roto irreversiblemente, existen varios caminos y uno de ellos es intentar una nueva unión y rehacer la vida.

Es lamentable que, personas que se toman muy en serio su vida de fe y que viven responsablemente el amor conyugal en una segunda unión, sean excluidos de la mesa eucarística y de los sacramentos. Éste es uno de los sufrimientos más agudos de los cristianos que viven esta situación. Es lícito desear y esperar que en un futuro no lejano el magisterio de la Iglesia llegue a declarar que un matrimonio, válidamente celebrado, a causa de una ruptura irremediable del vínculo y con un discernimiento serio y honesto, pudiera considerarse que deja de ser sacramento de la Iglesia, o cuando menos, pueda tener acceso a la plena Comunión de la Eucaristía. Para la Iglesia, la dificultad, hoy por hoy, está en poder distinguir el criterio evangélico y el jurídico. Un camino podría ser que se fortaleciera el concepto sacramental del amor en el matrimonio, como expresión del amor de Dios, y sin el cual no existe sacramento. Actualmente hay muchos estudios serios que proponen nuevas pers-

¹ A continuación transcribo, con permiso del autor, el artículo de Néstor Martínez, *Bautizados en "nueva unión"*, Fe y Razón, Publicación del Centro Cultural Católico "Fe y Razón", Montevideo (Uruguay), N° 62 (Octubre de 2011).

² <http://alfarerouruguay.blogspot.com>, 22 de marzo de 2009.

pectivas sobre el sacramento del matrimonio, y corresponde a los moralistas seguir en la búsqueda de soluciones a la problemática que se presenta desde la teología, la moral, el ecumenismo, el derecho y la pastoral. Mientras tanto, me parece oportuna la indicación del reconocido sacerdote redentorista, Silvio Botero, al afirmar que «esta nueva perspectiva conlleva unas exigencias particulares: en primer lugar, educar al pueblo de Dios, no tanto para obedecer a la ley de la indisolubilidad matrimonial, cuanto para cultivar, en forma personal y responsable, el valor de la fidelidad conyugal como vocación que se funda en el amor fiel. En segundo lugar, se debe tener presente que hacer flexible la norma no significa debilidad, complicidad, ni tampoco la “ley del menor esfuerzo”. Es un bajar para rehabilitar» (Botero, 2005: 357-377); es decir, atender a la debilidad del hombre para capacitarlo en vista a una respuesta más plena a la vocación de alianza.

Analicemos un poco este texto.

No cabe duda que el plan de Dios es que el matrimonio sea para siempre, indisoluble, como también quiere que haya justicia en el mundo. Pero cuando no se da, conseguirlo se convierte en una tarea y un ideal irrenunciable.

La indisolubilidad del matrimonio no es un ideal, como la justicia; es un hecho, supuesta la validez del consentimiento matrimonial. La indisolubilidad **es una de las notas del matrimonio; o sea, si hay matrimonio, hay indisolubilidad.**

Esa indisolubilidad **no es tampoco, ante todo al menos, un precepto**, como el de que se debe actuar con justicia. No es: «no se separen». **Es un hecho, una realidad, una propiedad del matrimonio válidamente celebrado: no se pueden separar, siguen unidos**, mientras ambos estén con vida.

Aunque se «divorcien», o sea, aunque realicen un trámite ante un juzgado **que para la Iglesia y para Dios no tiene efecto alguno sobre el vínculo matrimonial ya existente**, siguen unidos «hasta que la muerte los separe».

«**Cuando no se da**», por tanto, la indisolubilidad, es porque «no se dio» el matrimonio, es decir, no hubo consentimiento válido a la hora de

celebrar el matrimonio y, entonces, nunca hubo matrimonio, ni por tanto, tampoco, indisolubilidad. Eso corresponde aclararlo a un tribunal eclesiástico al que se presente un recurso de nulidad matrimonial.

Pero una vez válidamente celebrado el matrimonio, **no puede ser que «no se dé», alguna vez, la indisolubilidad**, pues ésta es una propiedad del matrimonio.

Y no tiene sentido decir **que la indisolubilidad dejó de darse**, porque eso sería como decir que Juan dejó de ser inmortal porque se murió, o que el vaso dejó de ser irrompible porque se rompió. No. «Inmortal» quiere decir que no puede morir, «irrompible» quiere decir que no se puede romper, e «indisoluble» quiere decir **que no se puede disolver** mientras viven ambos cónyuges.

Por eso tampoco tiene sentido decir que «cuando no se da» la indisolubilidad, «conseguirlo se convierte en una tarea...» etc.

¿Conseguir qué? ¿La indisolubilidad? Eso se consigue por la simple celebración de un matrimonio válido. De hecho, lo que quiere decir el autor es que si se rompió el primer matrimonio «indisoluble», entonces hay que hacer otro, a ver si esta vez logramos que sea «indisoluble»...

Es obvio que todo esto es un apilamiento de contrasentidos. Si el primer matrimonio era «indisoluble», no se pudo romper. Y si lo que se busca en el segundo matrimonio es realizar el «ideal» de la indisolubilidad, primero, como ya dijimos, no es un ideal, sino una propiedad necesaria del matrimonio válido, y segundo, por eso mismo, si el primer matrimonio fue válido, no es necesario buscarla. La indisolubilidad ya está ahí mismo, y por eso mismo no pueden contraer matrimonio con otra persona en vida del cónyuge.

Por la misma razón tampoco tiene sentido el párrafo siguiente:

La entereza con que estas parejas divorciadas y vueltas a casar cuidan y defienden su segunda unión es una prueba de la exigencia del amor y de la necesidad de que el matrimonio sea indisoluble.

No es que haya una necesidad de que el matrimonio sea indisoluble, **el matrimonio es indisoluble, y punto.**

Y por eso la segunda unión, en vida del primer cónyuge, **es adulterio**, lisa y llanamente.

Que ese adulterio se viva con una gran cantidad de aspectos positivos no le quita su carácter fundamental de adulterio.

Ahora bien, al decir que:

Cuando el amor y el matrimonio se han roto irreversiblemente, existen varios caminos y uno de ellos es intentar una nueva unión y rehacer la vida,

el autor se coloca **en oposición abierta y frontal con la doctrina católica**, que enseña justamente la indisolubilidad del matrimonio válidamente celebrado. Es claro que el autor no se refiere aquí al caso de celebración inválida del matrimonio, pues habla de un matrimonio que se ha «roto», y que por tanto, existía antes de romperse, y que por tanto había sido válidamente celebrado.

Ahora bien, la Iglesia enseña, basada en las palabras de Nuestro Señor Jesucristo, **que el matrimonio válidamente celebrado es indisoluble, o sea, traducido al lenguaje del autor, «irrompible»**. Por tanto, la afirmación de que el matrimonio se ha «roto» niega la indisolubilidad matrimonial y es contraria a la enseñanza de la Iglesia.

Por ejemplo, dice el Catecismo de la Iglesia Católica:

1614. En su predicación, Jesús enseñó sin ambigüedad el sentido original de la unión del hombre y la mujer, tal como el Creador la quiso al comienzo: la autorización, dada por Moisés, de repudiar a su mujer era una concesión a la dureza del corazón (Cf. Mt 19,8); **la unión matrimonial del hombre y la mujer es indisoluble**: Dios mismo la estableció: «lo que Dios unió, que no lo separe el hombre» (Mt 19,6).

1649. Existen, sin embargo, situaciones en que la convivencia matrimonial se hace prácticamente imposible por razones muy diversas. En tales casos, la Iglesia admite la separación física de los esposos y el fin de la cohabitación. Los esposos **no cesan de ser marido y mujer delante de Dios; ni son libres para contraer una nueva unión**. En esta situación difícil, la mejor solución sería, si es posible, la reconciliación. La comunidad cristiana está llamada a ayudar

a estas personas a vivir cristianamente su situación en la fidelidad al vínculo de su matrimonio **que permanece indisoluble** (Cf. FC 83; CIC, can. 1151-1155).

Dice en cambio el P. Solá:

Es lamentable que, personas que se toman muy en serio su vida de fe y que viven responsablemente el amor conyugal en una segunda unión, sean excluidos de la mesa eucarística y de los sacramentos. Éste es uno de los sufrimientos más agudos de los cristianos que viven esta situación. Es lícito desear y esperar que en un futuro no lejano el magisterio de la Iglesia llegue a declarar que un matrimonio, válidamente celebrado, a causa de una ruptura irremediable del vínculo y con un discernimiento serio y honesto, pudiera considerarse que deja de ser sacramento de la Iglesia, o cuando menos, pueda tener acceso a la plena Comunión de la Eucaristía.

Lo que se vive en una segunda unión en vida del primer cónyuge **es adulterio, y por tanto, difícilmente puede ser una vivencia responsable del amor conyugal.**

Va de suyo que **el adúltero no puede comulgar mientras no se arrepienta de su pecado**, y no puede arrepentirse mientras tenga el propósito de continuar en esa situación, porque el arrepentimiento incluye el propósito de no volver a cometer el pecado en cuestión, por lo que no puede comulgar mientras siga viviendo en esa «segunda unión», a menos que ambos se comprometan a vivir como «hermano y hermana», es decir, en forma célibe.

Hay que subrayar aquí lo de «válidamente celebrado». Con eso el autor nos aclara que efectivamente **no nos está hablando de casos de nulidad matrimonial, sino de la auténtica ruptura de lo que según la Iglesia, apoyada en la palabra de Jesús, no se puede romper, y la disolución de lo que según la Iglesia, apoyada en la palabra de Jesús, es indisoluble.**

Es clara por tanto aquí **la negación frontal de la doctrina católica sobre el matrimonio.**

Por eso no hay que dejarse despistar por lo que sigue:

Para la Iglesia, la dificultad, hoy por hoy, está en poder distinguir el criterio evangélico y el jurídico. Un camino podría ser que se fortaleciera el concepto sacramental del amor en el matrimonio, como expresión del amor de Dios, y sin el cual no existe sacramento.

Aquí **se mezclan dos cosas**: una, si la falta de amor, en el momento del consentimiento matrimonial en la celebración del matrimonio, puede ser una causal de invalidez del mismo; otra, si se puede «romper» un matrimonio válidamente celebrado, porque «se terminó el amor».

No entramos en la primera cuestión, porque no hace falta: lo anteriormente citado muestra que **el autor habla en realidad de la segunda cuestión**, de la ruptura de un matrimonio válidamente celebrado porque «se terminó el amor» y con él se terminó el matrimonio.

¿Será que Nuestro Señor Jesucristo, que es el Evangelio de Dios, **se movía en un plano preferentemente jurídico y no tanto evangélico** cuando afirmaba sin vueltas la indisolubilidad matrimonial? Véase en Marcos 10,2-12:

Se acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, preguntaban: «¿Puede el marido repudiar a la mujer?» Él les respondió: «¿Qué os prescribió Moisés?» Ellos le dijeron: «Moisés permitió escribir el acta de divorcio y repudiarla». Jesús les dijo: «Teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón escribió para vosotros este precepto. Pero desde el comienzo de la creación, Él los hizo varón y hembra. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y los dos se harán una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió, no lo separe el hombre». Y ya en casa, los discípulos le volvían a preguntar sobre esto. Él les dijo: «Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio».

¿Cómo no aprovechó ese preciso momento el Señor para enunciar la doctrina «evangélica» sobre el matrimonio que dura tanto como el «amor»? ¿Cómo un matiz tan importante le pasó desapercibido? ¿Cómo no se encuentra nada de ella en todo el Nuevo Testamento y en toda la Tradición cristiana?

Finalmente, la parte tal vez más dura y dolorosa de todas. **La recepción de la Eucaristía en estado de pecado mortal constituye un**

sacrilegio, es decir, ante todo, una afrenta horrible a Jesucristo Nuestro Señor, presente real y sustancialmente, con su Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad bajo las especies sacramentales del pan y del vino.

Dice el Catecismo:

1385. Para responder a esta invitación, debemos prepararnos para este momento tan grande y santo. S. Pablo exhorta a un examen de conciencia: «Quien coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Examínese, pues, cada cual, y coma entonces del pan y beba del cáliz. Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, **come y bebe su propio castigo**» (1 Co 11,27-29). **Quien tiene conciencia de estar en pecado grave debe recibir el sacramento de la Reconciliación antes de acercarse a comulgar.**

2120. El sacrilegio consiste en profanar o tratar indignamente los sacramentos y las otras acciones litúrgicas, así como las personas, las cosas y los lugares consagrados a Dios. **El sacrilegio es un pecado grave sobre todo cuando es cometido contra la Eucaristía**, pues en este sacramento el Cuerpo de Cristo se nos hace presente substancialmente (Cf. CIC can. 1367; 1376).

La Iglesia, asistida indefectiblemente por el Espíritu Santo, nunca va a autorizar el sacrilegio contra el Cuerpo y la Sangre de Cristo, y jamás va a ser en la Iglesia de Cristo una medida de «misericordia pastoral» el fomentar la profanación de la Eucaristía, que es el Sacramento en el que máximamente nos testimonia el Señor su amor y su misericordia por todos nosotros.

Y tampoco la Iglesia, Madre llena de entrañas de misericordia, va por eso mismo a alentar a los fieles **en un camino que los pone en peligro de condenación eterna**, al convertirlos en profanadores habituales del Santísimo Sacramento.

Pertenece incluso al bien común de la Iglesia el **que no se permita la profanación del Santísimo Sacramento**, teniendo en cuenta el escándalo y el dolor que produce en los fieles asistir impotentemente a la misma, y más aún, si la misma se llegase a realizar con el conocimiento y consentimiento del sacerdote celebrante.

Frente a esto, puede parecer letra menuda, aunque en realidad es muy grave, también, lo de:

educar al pueblo de Dios, no tanto para obedecer a la ley de la indisolubilidad matrimonial, cuanto para cultivar, en forma personal y responsable, el valor de la fidelidad conyugal...

Aquí se está **instigando a educar al pueblo de Dios en la desobediencia al precepto de la indisolubilidad matrimonial**, que ya vimos que es un precepto porque ante todo es una realidad, la del vínculo matrimonial indisoluble una vez válidamente contraído.

Una «pastoral» de este tipo fomenta, obviamente, en los fieles el considerar el divorcio y la «nueva unión» como una posibilidad, y entonces, **está objetivamente empujando al adulterio a muchos bautizados** que viven situaciones matrimoniales difíciles.

Y con eso **se está fomentando precisamente el problema que se quiere «resolver»**: el de los bautizados divorciados y vueltos a casar en vida del primer cónyuge.

Finalmente, lo de sustituir la indisolubilidad con la fidelidad es otro despropósito. La indisolubilidad permanece, haya fidelidad o no. La indisolubilidad es una realidad ya dada; la fidelidad, es una exigencia constantemente renovada.

Debemos orar mucho por los bautizados que viven en contradicción con el vínculo matrimonial indisoluble que contrajeron válidamente, debemos acogerlos caritativa y misericordiosamente en la Iglesia, y por eso mismo, **no debemos aplicarles medidas «pastorales» que los conducen a permanecer en su situación objetiva de pecado y a agravarla aún más con la profanación del sacramento eucarístico**.

Y debemos ser misericordiosos también con los bautizados casados, **a los que no podemos engañar con la perspectiva de una «nueva unión» adúltera que sería bendecida por la Iglesia**, ni presentarles como transitable un camino que en realidad los entrapa en una situación muy difícil y dolorosa que, una vez que se está en ella, se puede transitar con la gracia de Dios y en obediencia a las enseñanzas de la Iglesia, pero que sin duda es mejor no incurrir en ella.

INTERCAMBIOS

Il Gesù Nuovo, año 67, n° 3, mayo-junio; n° 4, julio-agosto 2011.

Lectures Françaises, año LIV, n° 651-652, julio-agosto 2011.

Instaurare, año 40, n° 1, mayo-junio 2011.

Verbo Speiro, nn° 495-496, mayo-junio-julio 2011.

Lecture et Tradition, nueva serie, n° 2, junio 2011; n° 3-4, julio-agosto 2011.

Teología, n° 104, abril; n° 105, agosto 2011.

Sapientia, n° 64, fascículo 224, 2008.

Ecclesia, volumen XXV, n° 2, abril-junio 2011.

Ahora información, n° 111, julio-agosto 2011.

Stella Matutina, año 1, n° 1, 2011.

NOTICIAS

• **Cena de profesionales de la salud católicos**

Por gracia de Dios, se pudo concretar la primer reunión de profesionales de la salud católicos. Desde comienzo de este año, se venía planeando y rezando por la formación de un grupo de médicos católicos del Hospital Schestakow, y finalmente tuvo lugar el pasado viernes 9 de septiembre en la sede del CEyTEC (centro de estudios y tratamiento de enfermedades de la conducta). Allí fuimos recibidos por algunos representantes de este grupo de jóvenes, estudiantes de psicología, que se dedican al estudio y formación en su área a la luz de las verdades de la fe católica; el mismo tiene recién cuatro años y cuenta ya con 30 integrantes y con la asistencia académica y espiritual del P. Miguel A. Fuentes.

La cena contó con la presencia de Marcos Randle, estudiante de psicología y presidente del centro, Lourdes Batistón, psicóloga del servicio de pediatría del Hospital Schestakow y tres estudiantes de psicología más; por parte de los médicos, asistieron 5 jóvenes profesionales, entre 25 y 28 años, que cursan la residencia de cirugía general (2), clínica médica (2) y pediatría; también la Madre Providencia, enfermera y superiora de la comunidad San José Moscatti de nuestra Familia Religiosa, presente hace 20 años en dicho hospital, la hermana Amada de Dios, médica, y el seminarista Diego Barazzutti, también médico, quien realiza apostolado en el Hospital.

El clima de la cena fue de camaradería y distensión; se narraron anécdotas vividas en el ejercicio de su profesión, y lo más importante, se estableció el contacto entre profesionales de diversas áreas de la salud, con la finalidad de que los médicos se interesen y emulen las actividades formativas del CEyTEC. Es por esto que fueron invitados a participar de las reuniones semanales de formación del grupo de psicología, e inclusive se les propuso, con gran caridad, utilizar las instalaciones del CEyTEC como consultorios médicos.

Agradecemos a Dios por esta actividad y pedimos abundantes oraciones por este apostolado en el área de la salud.

- **Marcha por la vida**

El sábado 10 de septiembre, se realizó una marcha a favor de la vida por las calles de San Rafael, organizada por la Asociación Civil Nacer, con una muy buena participación de personas, tanto religiosos como laicos. Se marchó desde las esquinas de Moreno e Yrigoyen hasta el «Km 0», mientras se cantaban cantos alusivos a la defensa de la vida. Llegados a la esquina de Yrigoyen y San Martín hubo un breve acto, en el que hablaron varios representantes de diversos grupos pro vida.

- **Nuevos licenciados**

El jueves 15 de septiembre hemos recibido la confirmación de la aprobación de los exámenes escritos de Francés realizados por los Padres Javier Ibarra y Miguel de la Calle en el Centro San Bruno. Con este último requisito que faltaba, los padres Javier y Miguel terminaron oficialmente los estudios de especialización en Biblia.

¡Damos gracias a Dios por estos dos nuevos exégetas egresados de nuestro Centro de Altos Estudios!

- **Celebraciones fabrianas en el Friuli**

Los días sábado y domingo (24 y 25 septiembre) se celebró en Flumignano, pueblo natal de Fabro, el centenario de su nacimiento (era, como saben, un mes atrás, el 24 de agosto).

Fue un evento muy bien organizado y hubo un gran interés de la gente, de las autoridades civiles y religiosas.

Se destacó la hermosa predicación del Arzobispo Mons. Bruno Andrea Mazzocato, la cual estuvo centrada en los elementos de santidad que explican la fidelidad y caridad que adornaron la vida y vocación de Cornelio Fabro.

- **Concierto de música instrumental renacentista y barroca**

El domingo 25 de septiembre, por la tarde se realizó en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores un concierto instrumental de música renacentista y barroca a cargo del Grupo Instrumental «*Ars Antiqua*», dirigido por el P. Catena e integrado por seminaristas, religiosas y laicos de nuestra ciudad. El programa incluía piezas antiguas de autores ingleses, como

Mathew Locke y Henry Porcell, y también sonatas de Corelli, Scarlatti, Haendel y la obertura en fa mayor de Telemann. Hubo un muy buen marco de público, la Iglesia estaba llena y quedó gente afuera.

- **Jornadas Tomistas**

Desde el lunes 26 al miércoles 28 de septiembre tuvo lugar en nuestro seminario, la segunda parte de las Jornadas Tomistas, que este año trataron sobre «Ens–Esse, un retorno al fundamento». Los trabajos de estas jornadas, más especulativos que los de la primera parte, fueron profundizando sobre «la estructura interna y causalidad del ente finito, la noción ente y el método de la metafísica, la relación finito-infinito y el problema de lo uno y lo múltiple, algunas aplicaciones teológicas y algunos aportes de la revelación al tema». Hubo 23 exposiciones en total, a cargo de sacerdotes, seminaristas y hermanas, y se realizaron muy buenas preguntas y debates interesantes. Finalmente, se tuvo la Misa de clausura, en la cual el P. Gelonch predicó sobre la necesidad de contemplar «La» Verdad, que es Una; para adquirir unidad de vida. Todo a la luz de Santo Tomás y Santa Edith Stein.

- **Concierto en San Maximiliano Kolbe**

El viernes 21 de octubre por la noche, tuvo lugar en la parroquia San Maximiliano Kolbe un concierto organizado por el *Instituto Domenico Zipoli*. El programa consistió en un repertorio de música sacra para canto y órgano, interpretado por los solistas Sandra Pionetti, Horacio Colombo y Mario Masera. El concierto se llevó a cabo en el Templo parroquial con la participación de unas 60 personas.

- **Fiesta del beato Juan Pablo II**

El sábado 22 de octubre, con gran alegría, celebramos la fiesta litúrgica del Beato Papa Juan Pablo II, quien ha sido llamado por el P. Buela «Padre de nuestra Congregación». Se tuvo por la mañana la Santa Misa con toda la Familia Religiosa y las familias de la Tercera Orden. La celebración fue presidida por el P. Zapata, y predicó el P. Fuentes, quien habló sobre la vida de oración de Juan Pablo II. Luego de la Misa tuvimos un desayuno festivo con todos los invitados.

- **Conferencias de Nicolás Kasanzew**

El periodista y escritor Nicolás Kasanzew vino a la ciudad de San Rafael, invitado por la *Agrupación Martín Fierro*, para dar una charla sobre Malvinas. La conferencia, titulada «Malvinas, el tabú de una guerra», se realizó en el Aula Magna de la Universidad de Cuyo el viernes 21 de octubre por la noche, con la sala totalmente repleta. Los asistentes quedaron muy satisfechos por el nivel de la exposición.

El sábado por la mañana, luego de los festejos en honor de Juan Pablo II, Nicolás Kasanzew reiteró la charla para los religiosos, seminaristas y hermanas, en nuestro Seminario Mayor. También se invitó al seminario diocesano «María, Madre de Dios» y a sacerdotes de San Rafael. Además vinieron muchos laicos que no habían podido asistir la noche anterior. Nuevamente la exposición fue de gran provecho para los oyentes, mostrando videos y testimonios sobre la guerra de Malvinas.

RECENSIONES

JORGE SCALA

La ideología de género ó el género como herramienta de poder.

P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES I.V.E.

Duc in Altum. Esencia y educación de la magnanimidad.

P. MIGUEL ÁNGEL. FUENTES I.V.E.

Las adicciones. Una visión antropológica.

FRANCESCO CASTELLI

La «Autobiografía» secreta del Padre Pío. La investigación del Santo Oficio.

MIGUEL CRUZ

Una Biblia para mis ahijados.

P. LIC. MARCELO CANO I.V.E.

La vocación de los niños en Santo Tomás de Aquino.

JORGE SCALA

La ideología de género ó el género como herramienta de poder

Logos, Rosario 2010, 192 pp.

Este libro de Jorge Scala llega a nosotros para *despertar conciencias aletargadas y ayudarlas a trabajar por un mundo mejor* (p.8)... en un tiempo en que una ideología, la de género, busca imponerse en forma totalitaria y es a la vez tanto insidiosa y subrepticia como tempestuosa. Se trata este libro, pues, de un llamado de alerta frente a una amenaza para nuestra sociedad (y para la cultura occidental). Desde los inicios del libro, el autor afirma que esta amenaza se llevará con sí un tendal de víctimas (p. 8), pero anima a trabajar para que el número de las mismas sea menor.

Es un libro que cuenta con una enorme cuota de sentido común, con una gran claridad de conceptos, en los que expone las ideas fundamentales de la ideología/amenaza actual. Es ideal para aquellos que pelean la batalla por el orden natural justamente desde un punto de vista natural. La susceptibilidad reinante, las más de las veces, no acepta los argumentos de la Fe, aunque estos sean (y lo son) los que más nos revelan la verdad acerca de los profundos misterios del ser humano.

Hay que comenzar dando una breve idea de lo que la ideología de género es e implica. Ante todo, ¿qué entendemos cuando hablamos de ideología? Nos referimos así a *un sistema cerrado de ideas que se postula como modelo según el cual ha*

de reestructurarse toda la vida humana en sociedad... Se lo concibe independiente de la realidad... y una vez establecido el modelo, su objetivo es el de ser aplicado a la vida humana como un molde en el cual está todo comprendido... no necesita de la experiencia, sino sólo del poder (p. 29). La ideología de género, como las otras ideologías que han tenido lugar en la historia, no surge sola y como una consecuencia natural del devenir histórico; antes bien, ha sido pensada por un ideólogo (*un fanático, que inculca a sus seguidores su propia desmesura; esta actitud es un buen punto de partida para el éxito de una ideología* (p. 127)). Y bien, ¿en qué consiste particularmente esta ideología? En breves palabras, *pretende sostener que hay un sexo biológico, con el que nacemos y, por ende, resulta definitivo; pero —a la vez— toda persona podría construir libremente su sexo psicológico (o género)* (p. 9). El género sería *el sexo construido socialmente* (p. 10). En consecuencia, *la diferencia biológica sexual es percibida casi como una provocación a la confrontación* (p.11) entre mujeres y hombres *y no como un llamado a la complementariedad* (p.11). Por esto muchas feministas la han adoptado como propia. No solo las feministas, sino que en estos últimos meses hubo en nuestra patria quienes han estado intentando implementar en el catálogo de los derechos humanos argentinos la posibilidad de modificar —en registros públicos y privados— la fotografía y nombre de las personas para adecuarlos al sexo autopercebido. Se trata de los representantes de las organizaciones de Diversidad Sexual, a través de la Ley de Identidad

de Género¹. La amenaza que denuncia el autor de este libro no es acerca de un futuro, sino más bien una realidad ya presente a nuestros ojos.

Tras mencionar algunos antecedentes históricos de esta ideología, el autor explica el modo en que actualmente un ideólogo difunde su ideología: «la manipulación del lenguaje». La explica en una estrategia de tres etapas: *la primera, utilizar una palabra del lenguaje común, cambiándole el contenido en forma subrepticia* (p. 33); *la segunda, ir instalando en la opinión pública la vieja palabra, pero poco a poco y subrepticamente, con el nuevo significado* (p. 34); por último, *se intenta lograr la aceptación del nuevo contenido ideológico para el viejo vocablo, a través del sistema educativo formal* (p.34).

En el capítulo III, Jorge Scala va al fondo de la cuestión, mostrando que «se trata de una pseudo-anthropología» *feminista, con pretensiones de reingeniería social planetaria* (p. 43). Así, uno podría pensar que lo más importante del libro radica en este capítulo, pues aquí es donde podremos entender cuán maligna de la ideología de género. Para darle lugar a esta ideología, se ha inventado una nueva antropología, que es tan novedosa como falsa. Fue necesario partir de un preconceito, esto es, la negación de la naturaleza humana y la negación del hecho real de que los aspectos biológicos pueden condicionar al ser hu-

mano. Con esto, *las feministas de género pudieron efectuar la afirmación inicial: varones y mujeres podemos y debemos ser absolutamente idénticos* (p. 46). Dadas estas premisas, es muy fácil aceptar que el género es el sexo construido socialmente.

Y para darnos una idea más acabada de la malicia que esta ideología encierra, dedica el siguiente capítulo (IV) a dar a entender cuáles serían «las consecuencias antropológicas y sociales de la ideología de género», exclusivamente desde un punto de vista teórico. Las primeras podrían resumirse en que: *no habría más ni varón ni mujer (todos seríamos en igual medida polimorfos)* y en que *todos los modos de relaciones sexuales tendrían igual valor antropológico y social* (p. 64). Socialmente, la mayor consecuencia sería *la eliminación del matrimonio, porque toda unión sexual tendría el mismo valor* (p. 64)... y la destrucción consecuente de la sociedad, al destruir su célula básica, que es la familia. Defiende también la presencia del matrimonio en toda cultura de la historia de la humanidad, según la doctrina aristotélica de que los hijos de un matrimonio sean estimados como un vínculo común a los esposos, pues lo que es común une. Muestra, entre otras cosas, y con datos estadísticos, cómo el daño al matrimonio es esencialmente institucional aunque, aclara, no uniforme, dado que en la tendencia a la legalización de los homomonios se han dado casos casi inexistentes en pocos países, la mayoría de baja población; esto es porque en el homomonio, *al aportar ambos lo mismo –dos masculinidades o feminidades,*

¹ Cf. Artículo NOTIVIDA, Año XI, n° 769, 17 de agosto de 2011. Por Mónica del Río.

además con las limitaciones que implica la homosexualidad— no existe un proyecto que pueda prolongarse en el tiempo, superando el tedio (p. 72). Da a conocer también que todas las legislaciones prohíben al personal sanitario dispensar remedios, y cómo es que *todas estas normas son eliminadas sistemáticamente en materia sexual* (p. 75).

Dado un panorama de la malicia de esta ideología, el autor procede a refutar el postulado de dicha ideología, con argumentos del orden natural. Lo primero que hace es introducir el modo en que el intelecto humano parte de principios (como el de no contradicción ó el de identidad, entre otros) para avanzar caminando silogísticamente sobre ellos. La refutación, digo, la lleva a cabo en tres órdenes: 1) Científico (en el sentido actual de las ciencias experimentales), dando a conocer cuán poco viables son las conclusiones cuantitativas que presentan los cultores de género a partir de estadísticas, a raíz de la imposibilidad de encerrar en términos matemáticos las conductas libres de los hombres, sobre todo con estudios de campo con muestras numéricas muy limitadas y que en varios casos proceden de modo fraudulento; 2) Psicológico, mostrando que *el componente sexual no es algo añadido a la naturaleza humana, sino que radica en su esencia* (p. 103); 3) Antropológico, mostrando que verdaderamente existen diferencias entre el varón y la mujer y destacando la dignidad de la paternidad y de la maternidad, cuán insustituibles son ambos roles y la sinergia de la complementariedad de

ambos sexos. Dadas estas refutaciones, resulta más fácil comprender las falacias de esta ideología.

El autor destina la última parte del libro a mostrar cómo la ideología de género es una herramienta para ejercer poder global, de modo totalitario, del mismo modo que quisieron hacerlo el marxismo y el nazismo. Estas últimas a costa de sangre... la de género, mediante el ejercicio del poder absoluto a nivel supranacional. Muestra cómo *las feministas de género plantean, para ello, una suerte de guerra contra todos los varones—considerados como la clase opresora—* (p. 130), aunque *a la casi totalidad de las mujeres no les interesa en lo más mínimo adquirir una ciudadanía en estos términos*(p. 131). Para esto, se va ideologizando el Sistema de los Derechos Humanos con eje en los Derechos Sexuales y Reproductivos, lo que requiere una manipulación del lenguaje de los documentos en los organismos supranacionales que en esta materia suelen tener mucho que decir, como la ONU. Esto mismo, que es tan interesantísimo como pernicioso, es a la vez desconocido por nosotros mismos. En el develarnos esta realidad radica la valoración de este libro. Hemos de estar atentos, pues el concepto de género ya está enclavado en el discurso social y político.

Termina con un Epílogo al cual ha titulado «Un camino de esperanza»; muestra aquí cómo dado que *las otras ideologías malignas desaparecieron, esta también sucumbirá* (p. 189), para lo cual alega muchos motivos, entre los cuales destaco un bello extracto de Juan Pa-

blo II que el lector no puede dejar de apreciar. Quien lea este libro no puede ya hacerse el distraído. Ahora nos toca poner manos a la obra.

*Sem. Roque Buezas
San Rafael, Argentina*

P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES

Duc in Altum. Esencia y educación de la magnanimidad. Colección virtus / 3.

EDIVE, San Rafael, Mendoza,
Agosto 2008, 27 pp.

El autor comienza planteando que hay dos vuelos que simbolizan dos tipos de alma: el de la gallina y el del águila. El primero de baja altura, hace ruido, levanta polvo, pronto se olvida: representa las almas rastreras con ideales chatos, que pronto quedan en el olvido. El segundo es desafiante, activo, veloz e inalcanzable. Desde las alturas el águila ve los mares como si fuesen charcos... Es símbolo del alma que se siente estrecha en la tierra y desahogada en el cielo. El alma que aspira al heroísmo y a la santidad. Su paso deja huella y surco.

Educación de almas del segundo estilo es un desafío urgente, necesario y difícil. La virtud que es constitutivo formal de tales espíritus se denomina «magnanimidad».

El libro se divide luego en cuatro partes. En la primera habla de la naturaleza de la magnanimidad. Santo Tomás la definió como «extensión del alma a las cosas grandes», un verdadero apetito de grandeza, pero diferenciándolo del afán de grandeza del soberbio. El magnánimo aspira a la grandeza de las obras virtuosas. Por eso se la llama «la flor de la virtud», porque sólo puede ser magnánimo un hombre virtuoso., continúa Santo Tomás. Destaca luego que esta virtud tiene que ser vista en relación con tres virtudes fundamentales: la fortaleza, la esperanza y la humildad. La magnanimidad actúa sobre las demás virtudes volviéndolas heroicas. Y ejerce una función de antídoto sobre los dos vicios que se le oponen; uno por exceso y otro por defecto haciendo que cada una de ellas dé el máximo total de su potencia...

En la segunda plantea los actos principales de la magnanimidad. Además de ser «la flor de las virtudes» tiene dos actos que le son propios, *uno negativo*, el desprecio del mundo y de todo lo pequeño que lo lleva a desprecio y la renuncia de las cosas de este mundo que lo pueden alejar de la virtud, y *otro positivo* como empuje y conquista, es deseo, impulso y extensión hacia lo grande; aspira a lo grande y lo lleva a cabo a pesar de las dificultades y sacrificios. Es cuestión de voluntad firme y decidida.

Describe, en la tercera parte, los pecados contra la magnanimidad. Como a todas las virtudes se le oponen pecados por defecto y por exceso. Cómo defec-

to se señala la renuncia a la grandeza el alma, la pusilanimidad. Por exceso la búsqueda desorientada del honor que se concreta en tres vicios: vanagloria, presunción y ambición.

Por último, señala la educación de la magnanimidad, que como todas las virtudes, debe seguir los medios ordinarios para desarrollar las virtudes y pasiones. Los elementos de educación y auto educación son: La estima de la virtud (debe ser presentada en todo su esplendor), el conocimiento de ejemplos virtuosos de quienes la han practicado eminentemente (en la Biblia, vida de santos, conquistadores, descubridores, grandes guerreros), preparar el terreno en el que debe crecer (trabajar la fortaleza y la humildad) y además hay que poner en movimiento de los resortes internos de la psicología de esta virtud (la disposición interna, potenciando el espíritu de superación, de sacrificio, de esfuerzo proponiendo metas lejanas las grandes iniciativas). Los educadores deben alentar en todas aquellas tareas que impulsen al crecimiento y a la apatencia de cosas grandes, hacia lo superlativo y heroico.

La magnanimidad es la «medida normal» de la santidad.

*Cecilia Iwanowski de Ansaldi
San Rafael, Argentina*

P. MIGUEL ÁNGEL. FUENTES IVE

Las adicciones. Una visión antropológica

EDIVE, San Rafael, Mendoza,
Junio 2009, 39 pp.

La imagen de la portada y el primer sustantivo son coherentes: drama.

En cuanto al dibujo da cuentas de algo instalado –como enseguida se lo define– que otorga el tiempo para elaborárselo; o sea, estamos ante una cuestión que no es un *flash*.

Bien saben del drama los consultores de entueritos del alma, y pueden por ello hacer una presentación general del mismo.

Los datos reales que se nos brindan –2008, Argentina– seguramente hoy –2011– tienen algunas variaciones sin lugar a dudas «para peor» en cantidades de afectados y en nuevas formas de adicción, abriendo esta realidad las puertas a nuevas disciplinas que puedan o que intentan abordarlas.

La referencia a la definición del problema que respectivamente hacen varias organizaciones mundiales nos pone rápidamente en el conocimiento de la dimensión –casi inabarcable– de aquél.

La expectativa sobre el tema se amplía cuando el autor plantea la situación de adicción como uno –entre varios– de los modos de dependencia que puede padecer el hombre, desarrollando

la presentación con citas de Elizabeth Lukas¹.

Entonces aparece la descripción de los cinco modos de *dependencias nocivas* (definición necesaria para no polarizar el significado de un término –dependencia– que tiene varias acepciones y por lo tanto no confundir lo normal con lo patológico); y al cabo de ella se muestra sin defectos la consideración antropológica para entender el proceso interior que vive el adicto hasta manifestarse tal exteriormente.

Así se nos dice claramente la pertenencia de la crisis del adicto dentro de un *círculo adictivo* cuya existencia se da asociada inexorablemente a otro círculo, un caudal, *alimentador*, constituyéndose así el mecanismo pesado, trabajo para el alma, que anda como sobre dos ruedas «cuadradas»... y en él hallan –equivocadamente– su lugar la búsqueda intensa del placer, la sedación, la evasión y el hartazgo-privación... con la intención común de huir de un dolor o vacío y buscar una compensación.

Contiguamente al mecanismo adictivo se estudia el conjunto de causas disgregándose en remotas y próximas, las cuales, según su sentido, son las mismas que hacen a la cordura de la persona, citándose como corolario al tema a E. Lukas quien señala la autodeterminación de la persona como última responsable de sus actos, cuestión

mostrada cual perla en el apartado «la libertad y la adicción».

Por ello el trabajo preventivo requiere fundamentalmente de la participación de la persona a la cual queremos ayudar, y la tal ayuda pasa por evitar –en la medida de lo evitable– las situaciones de riesgo, y, sobre todo, potenciar los factores de protección.

En cuanto a curar la adicción la puja prevenir-curar ya está definida.

Se insiste con acabados ejemplos en la primacía de descubrir y asumir un sentido vital de bondad. Es el primer paso.

Tal inicio se sigue necesariamente de la toma de decisiones concordantes con el antedicho sentido, las cuales –una a una– conllevan un combate entre la elección del sentido y los medios suficientes para ir tras él y la renuncia voluntaria a todas las cuestiones egoístas que surjan a la vez (aquí nuevamente los ejemplos citados son categóricos).

En este esquema simple está sobrentendida la «desintoxicación» en sentido amplio y la perseverancia en la mira de la meta elegida y la constancia en los medios escogidos –a sabiendas que ningún costo de éstos, por más elevado que sea, será jamás más caro que la meta de la salud psíquica y ésta no se dará sin ellos, al modo de la Gloria y su previa Cruz–.

Se insiste en la perseverancia terapéutica para que la protección no se trueque en riesgo.

¹ Psicóloga, clínica y psicoterapeuta, discípula destacada de Viktor Frankl.

El último capítulo lista unos consejos prácticos en la lucha contra la adicción:

La autocompasión –la inmanencia–, que apaña la queja constante, deberá ceder ante el olvido de sí –la trascendencia–, que hace a la persona encontrarse en la donación de sí; actitud que implica un salto estudiado pero audaz de una vez, dejar todo confiando –acto de fe– que se ganará muchísimo más.

La actividad principal se centra en el hacer en función del sentido elegido para vivir –trascendencia–; y la observación de evitar caídas –inmanencia– es secundaria a aquélla.

El sentido último de la vida, del diario vivir, debe ser el más elevado y noble posible, para que en ningún momento de la terapia, y de la existencia toda, vaya a confundirse con los proyectos o medios que la persona haya elaborado o asumido para alcanzar aquél.

La persona adicta padece de baja autoestima pero aquí aparece un nudo importantísimo que se debe desarmar: hay dos situaciones de baja autoestima: una es propia de la persona que no ha salido de su deseo o esquema pretendido y no alcanzado y que no se perdona esto, por lo que simplemente simula su orgullo herido; la otra se da en la persona capaz de realizar actos y mantener actitudes en función del sentido (Lukas) y en caso de fracaso se salva porque asume su situación con humildad –ante Dios– y vuelve así a la realidad.

A la tentación de lo rápido y fácil debe oponérsele sistemáticamente el valor y la creatividad para enfrentar las dificultades. El sistema, la agenda, debe incluir la organización del tiempo libre, basado siempre en la autosuperación.

Concluye el autor elegantemente: la confianza ilimitada en Dios, todopoderoso; y también la confianza en la poderosa obstinación del espíritu humano –creatura del Mismo Dios, imagen y semejanza Suyas– pueden evitarle al hombre entrar a la cárcel terrible de la adicción y, en caso, ayudarle a escapar de ella.

*Enrique Ansaldi
San Rafael, Argentina*

FRANCESCO CASTELLI

La «Autobiografía» secreta del Padre Pío. La investigación del Santo Oficio.

Palabra, Arcaduz, Madrid 2010,
315 pp.

El libro que presentamos a continuación es un valiosísimo aporte hecho por F. Castelli, sacerdote e historiador de la Postulación para la Causa de Beatificación del Papa Juan Pablo II y profesor de Historia de la Iglesia Moderna y Contemporánea en el I.S.S.R. Guardini de Taranto. Este historiador ha descubierto y publicado la tercera carta de Karol Wojtyła al Padre Pío.

El autor comienza su introducción con estas elocuentes palabras: «Después de muchos estudios, debates, entrevistas, creíamos que ya lo sabíamos todo sobre el Padre Pío. Ni siquiera la reciente apertura de los archivos del antiguo Santo Oficio hasta el año 1939 dejaba prever que aparecerían novedades. Sin embargo había novedades. Sepultado entre los papeles del archivo se encontraba un documento de extraordinaria importancia que ahora regresa del pasado: las actas de la primera investigación del Santo Oficio sobre el Padre Pío» (p. 29).

¿De qué se trata? «El documento se remonta a 1921 y conserva las revelaciones secretas del capuchino. Se trata de seis preciosas declaraciones, realizada bajo juramento ante un inquisidor del Santo Oficio. En ellas, relatando hechos y fenómenos nunca contados a nadie, el Padre Pío redacta con su propia voz su autobiografía y la entrega definitivamente a la Iglesia y a la historia. Pero eso no es todo. El inquisidor que “recogió” los secretos del Padre Pío no se limitó a las afirmaciones del capuchino para trazar su perfil espiritual y su identidad mística, buscó meter el dedo en la llaga y, una vez quitadas las vendas de las manos del Padre Pío, examinó con rigor los estigmas del fraile. De ello surge un examen inédito con desarrollos fascinantes e inesperados» (p. 29).

Se trata de un libro realmente apasionante que nos revela los secretos más íntimos del Padre Pío, contados por él mismo, quizá por única vez en la

vida, y ciertamente por *primera* vez en la vida, bajo juramento y ante la autoridad del Iglesia que se lo exige en nombre de Cristo. No debemos confundir este primer proceso inquisitorial al que fue sometido el Padre Pío, entre el 14 y el 21 de junio de 1921, realizado por el obispo de Volterra, monseñor Raffaello Rossi, futuro cardenal, con la visita apostólica de monseñor Carlo Maccheri, realizada entre el 30 de julio y el 17 septiembre 1960 que concluyó con un informe negativo. Por el contrario, la visita de monseñor Rossi fue muy cuidada y escrupulosa con numerosos interrogatorios no sólo al Padre Pío, sino a numerosos testigos, y el informe final, que se publica en este libro, es un dechado de objetividad y, por cierto, muy positivo para el santo.

Monseñor Rossi, en los ocho días que permaneció en San Giovanni Rotondo, realizó 24 interrogatorios o exámenes: al párroco del lugar y a su vicario, a los distintos frailes del convento, al provincial de los capuchinos, y al mismo Padre Pío, quien compareció ante él seis veces, una de las cuales para ser examinado de sus estigmas por el visitador. El «Voto», es decir las actas elaboradas por monseñor Rossi, ocupan 134 páginas del libro, más 26 páginas con apéndices y sugerencias del mismo visitador. El resto del libro contiene una valiosa introducción hecha por Vittorio Messori, una guía de lectura del Voto de monseñor Rossi, hecha por Castelli y, finalmente, un capítulo biográfico sobre el inquisidor, monseñor Raffaello Rossi.

De las cosas más valiosas de esta investigación, destaquemos fundamentalmente dos. Ante todo, por vez primera el Padre Pío explica lo que sucedió el 20 septiembre 1918, es decir, el día de su estigmatización. Hasta el momento del interrogatorio por parte de monseñor Rossi, él solo había hecho una alusión en una carta a su director espiritual, el padre Benedetto, pero sin traslucir detalle alguno. Ahora, interrogado bajo juramento, abre su alma para relatar lo sucedido: «El 20 de septiembre de 1918, después de la celebración de la Misa, deteniéndome a hacer la debida acción de gracias en el coro, de repente fui agarrado por un fuerte temor, después vino la calma y vi a Nuestro Señor con la actitud de quien está en la cruz, pero no me ha impresionado si tenía la cruz, lamentándose de la mala correspondencia de los hombres, especialmente de los consagrados a Él y por Él más favorecidos. En esto se manifestaba que sufría y que desea asociar almas a su pasión. Me invitaba a compenetrarme con sus dolores y meditarlos, y a la vez a ocuparme de la salud de los hermanos. Después de esto me sentí lleno de compasión por los dolores y le preguntaba qué podía hacer. Oí esta voz: “Te asocio a mi Pasión”. Y después de esto, desaparecida la visión, entrado en mí mismo, me he dado razón y he visto estos signos aquí, de los que go-teaba sangre. Antes no tenía nada» (p. 196).

En segundo lugar, el examen de las llagas, realizado por primera vez por una autoridad eclesiástica (habían pre-

cedido tres exámenes médicos). Esto tuvo lugar el 17 de junio de 1921, en presencia del superior del convento, padre Lorenzo de San Marco in Lammis. Fueron examinadas las heridas de las manos, de los pies y del pecho. Es interesante el hecho de que algunas de estas heridas presentasen ante el visitador un aspecto diverso del que habían encontrado los médicos que las habían examinado anteriormente (quienes, a su vez, discrepan entre sí en la descripción que hacen de algunas de las llagas). Interrogado sobre la fenomenología de los estigmas, sin dificultad el Padre Pío no tarda en admitir una evolución ondulante de estas llagas; indicando incluso que algunas de ellas, por ejemplo, las de los pies, a veces parecen casi desaparecer, aunque nunca del todo. Como indica el autor del libro este es un elemento a favor de la autenticidad de las llagas, puesto que, si hubiese mala fe, el presunto estigmatizado habría buscado negar dicha evolución que parece jugar en su contra, y si hubiesen sido producidas por sugestión, el padre Pío se habría sentido incómodo ante la poca visibilidad que algunas presentaban al momento del examen del visitador (cf. p. 78).

El visitador no se contentó con interrogarlo sobre las llagas sino que ahondó en todos los aspectos de su vida espiritual (mortificaciones, vida de oración, apostolado, trato con su prójimo y especialmente con las mujeres –tema en el que había sido calumniado–, alimentación, estudios...) y de sus fenómenos místicos (presuntos milagros,

bilocaciones y otros hechos) recibiendo a todas sus preguntas respuestas sencillas, objetivas y transidas de humildad que encontramos en las actas contenidas en el libro.

En cuanto al parecer definitivo recogido por el visitador, quiero transcribir algunos párrafos de su Voto: «A mí, debo decir la verdad, el Padre Pío me dio una impresión bastante favorable, e iba más bien prevenido al contrario... Religioso serio, distinguido, digno y, a la vez, franco, desenvuelto en el convento. No tiene, *salva reverentia* por otros, el modo de hacer abandonado, descuidado, de no pocos de sus hermanos, aparte lo que puede haber de menos perfecto en el modo de estar en el coro, medio sentado, medio de rodillas, con los brazos en el banco y la cabeza sobre los brazos, consecuencia ésta de la educación recibida, la compostura de su persona es continua, grave, recogida, sin exageración y sin afectación... En conversación, el Padre Pío es muy agradable, con sus hermanos, sereno, jovial, también chistoso, y todo esto es, sin duda, signo de buen espíritu... [Sigue el relato de otros pormenores, indicando, incluso algunos “defectos” del padre Pío, como, por ejemplo, “cierto desorden” entre sus cosas materiales y algunas imperfecciones] Pude encontrar en él sentida y profunda la humildad, por lo que, algo que se afirma con una sola voz, vive con la máxima sencillez e indiferencia, como si nunca hubiese sucedido nada alrededor de su persona y no fuese todavía objeto de tantas atenciones y tanta estima, que por parte de muchos es ab-

soluta veneración... [En cuanto a su trato con las mujeres] el padre Pío es inatacable, como, por otra parte, atestiguan todos los testigos a los que he interrogado» (pp. 99-103).

Digamos por último que el visitador, monseñor Rossi, fue un extraordinario pastor, hombre de espíritu finísimo, gran cultura y educación y alto grado de espiritualidad. Falleció en la noche entre el 16 y el 17 de septiembre de 1948, de forma imprevista, si así puede decirse de alguien sobre cuyo escritorio al morir se encuentran los *Evangelios*, la *Imitación de Cristo* y, abierto, el *Proficiscere*, es decir, *el arte de bien morir*, del padre Petazzi, s.j. Actualmente del cardenal Rossi se encuentra en marcha el proceso de beatificación.

P. Miguel Ángel Fuentes, I.V.E.
San Rafael, Argentina

MIGUEL CRUZ

Una Biblia para mis ahijados

Vórtice, Buenos Aires 2010, 367 pp.

«No es un sacerdote o un profesor el que ha escrito estas páginas, sino un padrino que quiso guiar a sus ahijados en la lectura de la Biblia y por lo tanto no es más, ni menos, lo que hay que pedirle» (p. 15).

Miguel Cruz, seudónimo que reserva Enrique Prevedel para sus obras de carácter religioso y moral, nos da en este breve párrafo, de su advertencia al lector, las notas principales de este verdadero manual de acercamiento a la palabra de Dios destinado a niños y jóvenes, donde reunió dos obras publicadas anteriormente y cuyos títulos respectivos son explicativos del contenido de la obra: «Antiguo Testamento explicado para jóvenes argentinos» y «Evangelio explicado para jóvenes argentinos».

Decimos que se encuentran en este pasaje los dos aspectos o notas distintivas del libro, esto es, la condición del A. y el cariz pedagógico de su obra.

De parte suya, Miguel Cruz nos ofrece su «vivencia» de lector de la Sagrada Escritura. En muchas ocasiones hace hincapié en pasajes que a él lo han movido, de un modo u otro, incluso después de releerlos: «Como verán, casi les estoy dando los trazos más gruesos de los dos libros de los Reyes, para dejarlos libres en el recorrido que hagan por ellos. No obstante, y luego de subrayarles el camino para no perder el sentido de todos estos relatos, quisiera hacer un alto para comentar una o dos narraciones de los mismos que en mis lecturas y relecturas de esta parte de la Biblia, aún me siguen quedando enganchadas en el alma» (57).

Su lectura de la Biblia es de tipo existencial, lo cual no quiere decir que prescinda en ella del «Espíritu con que fueron escritas» (DV 12). El A. tiene una gran visión de fe en la palabra de

Dios, y se apoya en el estudio de los Padres y en el manejo de la más sana tradición de la Iglesia, para interpretar cristianamente y evitar los pasos modernistas y racionalistas: «... no lo muestro para que se impongan una lectura minuciosa y detenida versículo por versículo, sino para que al pasar de las hojas lo hagan con reverencial respeto. En las Escrituras, cuando no vemos algo es porque no lo alcanzamos, y no porque la Palabra de Dios esté vacía. La comprensión de la misma es un don que Dios va dando por pura gracia a los hombres santos, y de ellos vamos recogiendo nosotros tal inteligencia que ninguna de las ciencias humanas, por méritos de su propio esfuerzo, podrá arrancar o agotar. Que sepa quedarles esto bien en claro» (74); «Los Padres, por ejemplo, entendieron que siendo el Antiguo Testamento y los sucesos narrados en él una sombra de la realidad que es Cristo y su Iglesia, había entre ellos la misma similitud y pertenencia que existe entre las oscuras siluetas y los cuerpos concretos y ya visibles en todos sus detalles que las proyectan» (45); «Muchos incrédulos han sabido morder burlones estos relatos, como prueba cabal de las ingenuidades que según ellos oscurecían la razón de los creyentes. Pero, no es de ellos que voy a prevenirlos, sino de ciertas visiones francamente desorientadas, en cuya fe mutilada no entran los milagros de Dios, o sea la intervención divina expresa y patente sobre los acontecimientos del mundo. Así, necesitan concluir que episodios como los de Jericó han

de tener una explicación natural, o ser directamente fabulados» (43).

Por otra parte, todo este bagaje cultural y religioso que lo cualifica como lector, lo pone el A. al servicio de sus «ahijados» y en ellos, al servicio de todos los jóvenes y niños que se acerquen a la primera lectura de la Escritura por medio de sus páginas. El libro es un camino para recorrer, camino que para ser provechoso requiere ser precedido por la lectura de los textos bíblicos, sin la cual la explicación -el mismo A. lo advierte- queda trunca: «De más está decirles que si no han ido acompañando estas líneas con la paciente lectura de aquellos libros, buscando al contrario en lo que les escribo un atajo fácil para conocerlos sin haber pasado por ellos, es pobrísimo el conocimiento que así se han merecido» (42).

Aquí se descubre el verdadero propósito del A. de llevar, por medio de sus consideraciones, al contacto directo con la Escritura Santa; su obra es un medio para que los jóvenes lectores descubran lo atractivo de la palabra de Dios, su cercanía y actualidad. Lo vemos realizado este deseo en numerosos pasajes: «Si los sufrimientos no hicieron de Job un renegado, los desencantos no harán de este sabio un incrédulo. El mismo joven, en la dulzura embriagante de sus años mozos, ha de saber que de todo le serán pedidas cuentas y tendrá el juicio de Dios, a quien se ha de temer y cuyos mandamientos se han de observar» (99); «Les hago notar el valor más que actual, siempre permanente, de estos libros» (67); hablando del libro de To-

bías: «Narración verdaderamente antigua, bimilenaria, nos parece que sigue siendo la más lograda obra de iniciación a la vida que se haya escrito para los adolescentes» (62); «Esto no significa solamente la posibilidad de utilizar para nuestro camino espiritual las imágenes que nos proporcionan tales libros de la Biblia, cuando lo que estamos buscando aquí es aprender a leerla. Más bien, tales comparaciones nos permiten saber que ahondando en nuestra propia vida y sus resistencias al destino de salvación que nos ofrece Dios hoy mismo, es como hemos de poder realizar una comprensión a fondo y por adentro de las variadas circunstancias por las que fueron pasando aquellos israelitas en su travesía por el desierto» (39).

Amén de este laudable intento de atraer a la juventud hacia la Biblia, el A. elige una vez más el sendero correcto cuando no propone facilismos ni doctrinas superficiales para sus interpretaciones y notas. En todo momento recuerda a los jóvenes lectores las dificultades que naturalmente pueden hallarse en el estudio de la Escritura, y toma pie de aquí para introducirlos no sólo en la lectura sino también en la oración con la Biblia, necesaria para su recta comprensión: «Es que la rica complejidad de la Biblia se manifiesta no sólo en el fondo sino también en la forma en que están escritos los libros proféticos, y tal vez esto los haya resguardado de manoseos y torpes simplificaciones. Sin embargo, esta observación quiere ser también una advertencia de los esfuerzos que nos

esperan, si es que estamos de acuerdo en seguir adelante con nuestra lectura de la Biblia» (69); «Podría ser que la lectura del libro de Ezequiel, un sacerdote que ejerció su misión de profeta entre los cautivos de Babilonia, les resulte a ratos difícil y extraña. Han de tener paciencia; las Escrituras no se entregan al corazón en el primer encuentro» (77); «Tan sólo me quedaría hacerles grabar estas palabras esperanzadoras de consoladora confianza, con que el profeta ora a Dios en la seguridad del perdón futuro: “¡Tú arrojarás al fondo del mar / todos nuestros pecados!”. Que así pueda ser nuestra oración también, es una de las cosas que más les deseo» (84).

En fin, creemos que sin pedirle más ni menos de lo que un padrino puede dar, el A. logra en la obra su propósito de acercar a los fieles a la lectura en la fe de la Biblia entera. Podrán discutirse o no compartirse tales o cuales afirmaciones materiales, pero no podrá de ningún modo achacársele al A. el no estar fundadas ésas sus afirmaciones en la tradición y en la fe de la Iglesia. Basados en estas consideraciones recomendamos este libro a todos los jóvenes con resquemores o prejuicios para con la palabra de Dios, así como también a todos aquellos que trabajan apostólicamente con ellos; y a todos deseamos lo que el A. manifiesta como convicción y propósito personal: que podamos ser lectores de la Escritura como lo fue el mismo Dios hecho carne: «Dicho de una manera directa y para que me comprendan con claridad y sencillez, no simpleza, lo que quiero que haga-

mos juntos: tenemos que llegar a leer la Escritura, tras todos los estudios y análisis que se quieran, tal como Jesús la leyó e interpretó en su paso por este mundo. Sabemos con certeza por los Evangelios que Jesús sabía leer y de hecho leyó las Escrituras, así como que las conocía y supo interpretarlas. Sepamos entonces ser también en esto discípulos suyos, y demos a las demás cuestiones el verdadero tamaño y lugar que deberían tener» (72).

*Diác. Juan Manuel Rossi, I.V.E.
San Rafael, Argentina*

P. LIC. MARCELO CANO, I.V.E.

***La vocación de los niños en Santo
Tomás de Aquino***

EDIVE, 1ª Ed. San Rafael, 2011,
128 pp.

El P. Marcelo nació en Buenos Aires el 24 de abril de 1969, fue seminarista menor, luego de formarse en el seminario mayor «María, Madre del Verbo Encarnado» que el IVE atiende en San Rafael, fue superior del seminario menor «San Juan Apóstol», que funciona en la misma ciudad, durante diez años. Luego trabajó cinco años como rector del seminario menor «Beato Juan XXIII» en Italia. Con mucha razón el autor del prólogo dice que el P. Marcelo «conoce el paño» en el que trabaja.

El P. Marcelo es licenciado en Teología por la Universidad Pontificia «Santo Tomás de Aquino» (ANGELICUM). Ha sido profesor de Teología fundamental por muchos años. Actualmente es superior provincial de la provincia «Madona di Loreto» (Italia, Albania y Grecia).

La tesis que recorre e ilumina esta obra es que la vocación religiosa y sacerdotal es un llamado de Dios. Es algo interior. Para Santo Tomás de Aquino todo propósito de vida religiosa viene de Dios, porque sólo de Dios puede provenir aquello que lo acerca más a El: Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le atrae (Jn 6,44). Por lo cual es inútil y vano buscar e indagar, dice el autor, cómo ha nacido este deseo en el corazón y como se ha abierto el propósito, o de cuales medios Dios se ha servido. Por eso, cualquiera sea la causa que ha hecho surgir el deseo y el propósito de la vida religiosa, basta que se trate de un deseo verdadero y real nos encontramos ante una vocación verdadera, «auténtica».

El libro se divide en dos grandes capítulos:

I. El Defensor de las Órdenes Mendicantes y de las Vocaciones.

Capítulo más bien histórico, que explica el contexto de la obra de Santo Tomás sobre este tema.

Los dominicos habían sido aprobados en 1216. La fama de los mendicantes crecía entre los fieles, por su fe y testimonio de vida. Entre algunos

sectores, especialmente del clero secular, empezaron a surgir críticas contra estos. Una de las acusaciones se refería a la enseñanza en universidades.

El portavoz de las acusaciones era un miembro de la universidad de París, Guillermo de Santo Amor.

El autor demuestra que la causa de estas acusaciones y querella es la envidia y los celos de los miembros del clero hacia los mendicantes.

Santo Tomás había ingresado a la orden de los predicadores en 1243-1244. Guillermo de Santo Amor publica un «áspero discurso» contra los mendicantes *De periculis novissimorum temporum*. Santo Tomás publicó su respuesta al *De periculis*, en un escrito titulado *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. En esta réplica el Aquinate tiene el cuidado de refutar uno por uno todos los argumentos de Guillermo. Guillermo cuestiona duramente el hecho de que los mendicantes se dediquen a la enseñanza y predicación. Santo Tomás defiende con firmeza el ideal dominico de la predicación y confesión, por más que no tengan cura de almas. La caridad se extiende e impregna toda la vida cristiana, no hay obra de misericordia que no pueda ser objeto de una orden religiosa, la enseñanza y la predicación es una obra de misericordia espiritual, de ahí que es legítimo el propósito de los mendicantes.

Alejandro IV condena el *De periculis*.

Guillermo es exiliado, queda a la cabeza Gerardo de Abbeville. Este ex-

pone un quodlibeto sobre la licitud de que los religiosos inciten a los jóvenes a entrar en religión. El Aquinate responde con el *De perfectione spiritualis vitae*, donde expone el deber de tender a la perfección y la obligación de alcanzar la santidad, los votos no son la perfección sino el medio para la misma.

Aparece una nueva acusación contra los mendicantes: que se aceptaban jóvenes en las órdenes religiosas. El Angélico se vio involucrado en esta querrela durante los tres años de su estadía en París. Dedica algunos Quodlibetos a demostrar la licitud de esta costumbre, pero sobretudo lo desarrolla ampliamente en el *Contra retrahentes*, este opúsculo está dirigido «contra la doctrina errónea y peligrosa de los que disuaden a los hombres de entrar en religión». Más precisamente está dirigido contra Gerardo. Busca refutar los argumentos con los que desaniman a los jóvenes y niños de entrar en la vida religiosa.

El *Contra retrahentes* es un texto antiguo, de más de setecientos años, pero que aún hoy conserva toda su actualidad. En su lectura uno descubre como el Autor, con ocasión de la polémica, va a la raíz de la cuestión, basándose en la doctrina evangélica y patrística. Por eso las citas de autoridad que utiliza el Santo Doctor son permanentes, porque son la misma doctrina de Jesucristo, quien tiene palabras de Vida Eterna.

Los seculares utilizaban como argumento para su acusación las defecciones de algunos religiosos que han en-

trado desde la niñez en la vida religiosa. Esto habría demostrado, según los adversarios de los mendicantes, que la vocación precoz de los que claudicaron no provenía de Dios, esta argumentación –según el Angélico– esconde precisamente el veneno de la herejía maniquea. Los adversarios citaban como autoridad el texto de Gamaliel: Dejad a estos hombres, dejadlos; porque, si esto es consejo u obra de hombres, se disolverá; pero, si viene de Dios, no podréis destruirlo. Santo Tomás responde con una espléndida distinción diciendo que «así como se derrota a los maniqueos probándoles que las cosas corruptibles son creadas por un inmutable designio de Dios, para que sólo existan cierto tiempo, del mismo modo se derrota a nuestros adversarios probándoles que Dios, en sus designios inmutables, inspira a algunos el propósito de entrar en religión, pero no les concede la gracia de perseverar en ella».

Es así que refuta, una por una, las objeciones, de los seculares.

Me parece muy valiosa la aclaración del autor al destacar que en ésta defensa Santo Tomás se entrega y compromete de una manera más clara que en otras obras, porque aparece algo muy querido por él, la vocación por la que ha luchado en su juventud.

II. La doctrina del *Contra Retrahentes* sobre la vocación de los niños a la vida religiosa. Doctrina de Santo Tomás sobre las vocaciones.

El segundo capítulo, médula del libro.

El primer argumento usado por Santo Tomás en su obra *Contra Retrahentes* para defender todo llamado a la vida religiosa, toda vocación, sea de los niños, como de los pecadores y de los recién convertidos a la fe, es mostrar cómo la vocación es ante todo algo piadoso y noble. En efecto, el seguir la vocación es tratar de imitar a Jesucristo. Y deja en claro también que quienes se oponen a este llamado sin descanso, son principalmente el diablo y los hombres carnales.

Una de las principales objeciones que Santo Tomás contesta acabadamente es la de aquellos que impedían el ingreso de jóvenes y niños a la vida religiosa sosteniendo que primero debían ejercitarse en la práctica de los mandamientos, o sea, «madurar», «que la vocación este madura», como se diría hoy, y luego entrar.

Como decíamos, el Santo Doctor responde magistralmente. Primero apelando a la doctrina de la Iglesia, el Magisterio, que permite que los padres consagren a sus hijos, y lo aconseja vivamente cuando es la voluntad de Dios.

Segundo, el ejemplo de los santos que se han consagrado a Dios en la niñez o la juventud. Como prueba trae a colación la narración de San Gregorio sobre la vida de San Benito y sus Discípulos San Mauro y San Plácido, y muchísimos más. Especialmente el autor recuerda los ejemplos sublimes

de San Juan Apóstol, «discípulo amado», que San Juan Crisóstomo dice que este apelativo se debe por entregarse a Jesucristo en la juventud. También San Juan Bautista, que de niño vivía en el desierto, en la soledad.

Sumemos a esto la enseñanza de Nuestro Señor, de dejar que los niños se acercasen a El. Es absurdo no dejar que los niños se acerquen a Jesús, sino ¿quién puede acercarse a Jesús? ¿Si un niño con toda su inocencia no puede? ¿Entonces quién?

Otro argumento del Angélico: El iniciar esta vida desde pequeños permite un mayor arraigo en la virtud. Esto justifica claramente cómo se debe concretar la vocación. En el caso particular de los niños como en toda profesión y oficio, el hombre adquirirá, ingresando en la vida religiosa, un hábito sólido y arraigado en las virtudes propias de ese estado. Por eso recuerda el autor la importancia de los Seminarios Menores. La Iglesia plantea la posibilidad de los Seminarios Menores, tan recomendados por el Concilio Vaticano II: «erigidos para cultivar los gérmenes de vocación» (Cf. OT, 3). En la misma línea insiste el Código de Derecho Canónico: «Consérvense donde existen y foméntense los seminarios menores y otras instituciones semejantes, en los que, con el fin de promover vocaciones, se dé una peculiar formación religiosa, junto con la enseñanza humanística y científica...» (CIC, c. 234, § 1). La finalidad de estos es cultivar la vocación, protegerla, e ir forjando las virtudes.

Por eso, afirmar que es necesario ejercitarse en la práctica de los mandamientos antes de abrazar los consejos, equivale a decir que el hombre se debe ejercitar en la observancia imperfecta de los mandamientos antes de ejercitarse en la perfecta. No hay que tener miedo de que el hombre empiece a amar demasiado pronto a Dios. No hay que perder tiempo. Cuanto antes mejor. Dice el Santo con mucho sentido común: «¿Quién va a decirle a uno que quiere guardar continencia que viva primero castamente en el matrimonio? ¿Quién va a decirle a uno que quiere guardar pobreza, que viva antes santamente entre las riquezas como si las riquezas dispusiesen el alma a la pobreza y no le obstaculizaran más bien el propósito de vivir pobremente, como se ve en el caso de aquel joven (Mt 19,16-26) que no aceptó del Señor el consejo de vivir pobremente y se retiró triste a causa de las riquezas que tenía?». En ésta línea, es incoherente y necio decirle a alguien que tiene la vocación en germen que madure o se prepare bien en su casa (en medio del mundo, de las riquezas, los placeres) y después ingrese en la vida religiosa. ¿Acaso no se pone en peligro el llamado? Sino ¿para qué la Iglesia aconseja los seminarios menores?

El capítulo 9 del *Contra Retrahentes*. Allí encontramos el argumento central y fundamental del tema de las vocaciones, en especial, de los niños: «la vocación es el llamado de Dios». El llamado proviene de Dios, se trata de su Santísima Voluntad, y está por encima

de todo. Es Dios quien llama y quien así lo quiere, ahora bien, si el llamado proviene de Dios, no se puede someter al juicio de los hombres, máxime de los allegados. Sólo se debe consultar con un prudente director o confesor. Si Dios lo quiere ¿quién se atreverá a poner oposición?

A partir de esto el autor trata temas importantísimos respecto de la vocación: El no retardarse en seguir el llamado, «¿Pedir consejo a muchos?», la importancia de seguir las «mociones» del Espíritu, ¿Cuándo consultar?, ¿A quiénes consultar?, Dios llama a lo más noble, si la vocación puede ser una sugerencia de Satanás, el hecho de que muchos han «prevaricado», etc.

La vocación es un llamado divino, nunca se la entenderá desde otra perspectiva, menos cuando hablamos de las vocaciones infantiles, y si se buscan explicaciones humanas se la terminará atacando u obstaculizando. Es común escuchar que el niño o el joven no conoce a lo que renuncia, porque todavía no ha «vivido la vida». Podemos responder con el P. Maggiolo que es inútil insistir que un niño que es llamado a la vida religiosa no conoce las renunciaciones que comporta, pues el Espíritu Santo que los movió también se las da a conocer.

Finalmente, es una obra de un gran contenido y de mucha actualidad:

Contenido: Es la misma doctrina de Santo Tomás, y la doctrina de Santo Tomás es la misma doctrina de la Iglesia.

Aquel que «iluminó más a la Iglesia que todos los otros doctores».

Actualidad, hoy día las vocaciones, en especial las infantiles, son muy atacadas, de ahí su actualidad. Como lo ha dicho el Beato Juan Pablo II el problema de las vocaciones «es el problema fundamental de la Iglesia», porque toca la misma vitalidad de la Iglesia, su futuro, es algo que nos toca a todos, no podemos hacernos a un lado.

Es llamativo, como decíamos arriba, ver cómo las mismas objeciones con las que atacaban las vocaciones, incluso de niños y jóvenes, hace setecientos años son las mismas que escuchamos hoy. Igualmente, sin duda alguna, es actual la doctrina de Santo Tomás, es decir, de la Iglesia, respecto de las vocaciones de los niños.

Quiera Dios que la lectura de este libro estimule a sus lectores, cada uno según su deber y llamado, a rezar por las vocaciones, especialmente infantiles y juveniles, alentarlas y defenderlas.

*R.P. José Gabriel Vicchi, I.V.E.
San Rafael, Argentina*

HOMBRE Y MUJER

PAYADA DEL PARANGÓN ENTRE LA MALICIA DEL HOMBRE Y LA MUJER:

De los bichos del Señor

De pezuña, garra o ala,

El macho es el peliador,

Pero la hembra es la mala.

El Criollo que caza tigre

En el Chaco o en Formosa,

Un poncho envolviendo un puño

Y al otro la refalosa,

Cuando sale tras un rastro

Sabe que arriesgó la vida,

Pero sabe que la juega

Si es una tigre parida;

porque en los bichos que alientan

De pezuña, garra o ala,

El macho es el peliador,

Pero la hembra es la mala.

El cuyano que buscando

Nido de cóndor, se encumbra,

Sabe que habrá fiesta y cueca

Si el macho cóndor lo adumbra:

Mas si no hay pichón y hay huevos,

Y la señora empollando,

Ya no supo lo que viene,

Ni si volverá, ni cuándo:

pues todo bicho que alienta

De pezuña, garra o ala,

El macho es corajudo,

Pero la hembra es más mala.

El toro es cosa de empuje,

Sobre todo cuando toria;

Cuando están embrama y topan,

No hay cosa pior en la historia;

Con todo y eso los torian

En la tierra de los godos,

Pero toriar una vaca

No es asunto para todos;

Porque los seres que nadan

O reman o pata o ala,

*El macho será violento,
Pero doña Ella es mala.*

*¿Quién dirá la tijereta,
Con ser un rétil de nada,
Lo saca huyendo al chimango
Si le roza la nidada,
Y es la madre la que pega
Siempre el primer grito y saque,
Revoliendo como chispas
Contra el otro badulaque;
Porque de todos los bichos
Que el mar y la tierra encierra,
La mujer es la venganza
Y el hombre es sólo la guerra.*

*¿Qué varón clavara un clavo
En la sien de un enemigo,
O le trozara el pescuezo
Cuando el otro está bebido?
Ustedes no irán a créerlo,
Mas la Biblia, libro santo,
De dos mujeres lo cuenta
Que lo han hecho, y otro tanto;*

*Pues de todo par que existe
Defendiendo nido y cuero,
Él es el más peliador
De los dos, y no el más fiero.*

*El Caballo sólo cocia;
Patea y muerde la yegua.
El hombre es guerrero y transa,
Da condición, firma tregua,
Y en las luchas más fatales
Guarda honor y acepta ley.
La mujer tiene sus hijos,
Tiene un solo Dios y un Rey;
Porque desde el rétil que anda
Hasta el ave que navega,
La ira del hombre es bruta,
Pero la mujer es ciega.*

*El hombre junta consejos
Y pára sus parlamentos,
Mira pa'todos los lados
De la rosa de los vientos;
Pero la mujer furiosa
No la pára ni el Eterno.*

Por eso, pues las mujeres
No las ponen de gobierno;
Porque si se enoja y manda
Justicia seca ahora mismo,
Ella agarra un país entero,
Capaz que l'hunda al abismo.

Y es que debe ser que el hombre
Tiene oficios mil diversos,
Y ella no tiene más que una
Quehacer única y debida.
El hombre afuera agenciando
Mil tesoros y universos,
Y ella guarda dentro della
Lo más caro, que es la vida.
Y por eso, de los bichos
De todo pelaje y suerte,
El varón es más robusto,
Pero la madre es más fuerte.

P. Leonardo Castellani
Las muertes del padre Metri

LA BASÍLICA DE SAN PEDRO EN ROMA

UN «PESEBRE» REPRESENTADO EN LA ANTIGUA BASÍLICA DE SAN PEDRO: LOS MOSAICOS DEL PAPA JUAN VII (705 - 707)

Ya en el pasado, sobre las columnas de este *Noticiero* se ha hablado del célebre oratorio que Juan VII, 86º sucesor de Pedro –papa de origen griego desde el 1 de Marzo del 705 al 18 de Octubre del 707– construyó en la antigua basílica en honor de la Santa Madre de Dios.

En particular la pequeña capilla, adornada de preciosos mosaicos, se encontraba en el fondo de la nave derecha o septentrional, detrás de la contrafachada, en el punto en el cual, más tarde, se abrió la Puerta Santa y en el lugar donde fue erigido, durante el pontificado de Celestino III (1191-1198), el tabernáculo que custodiaba el venerado sudario de la Santa Faz.

La primera de las demoliciones del oratorio, llegada en el 1609, Pietro Mallio, Maffeo Regio y Onorio Panvinio la transmitieron con admirado recuerdo, respectivamente en los siglos XII, XV, XVI, pero es sobre todo a través de la obra de Giacomo Grimaldi (1568-1623), archivista del Capítulo de San Pedro y notario apostólico, que podemos comprender el aspecto y la importancia del pequeño santuario con los mosaicos policromados realizados por la maestranza bizantino-constantinopolitana, activa en Roma en aquel período. Sabemos así que los mosaicos con la historia de la vida de Cristo revestían la parte principal del oratorio y estaban dispuestos en 7 recuadros sobre 3 registros en torno a la gran figura central de la



*Señora Reina Orante*¹. En el ámbito de esta extraordinaria narración por imágenes la *Natividad*, con la escena del nacimiento y de la *Adoración de los Magos*, tenía gran importancia, tanto que la misma capilla con su antiquísimo altar fue posteriormente llamada «de Santa María en el Pesebre». Con este nombre la encontramos por ejemplo mencionada en la planta de la antigua basílica de Tiberio Alfarano de Gerace († 1596), donde el oratorio es indicado con el número «114»².

Evidentemente la importancia de las escenas relacionadas con el nacimiento en una capilla donde la Virgen María era presentada como la «Beata Madre de Dios» determinó el apelativo dado al pequeño oratorio, primero en el lenguaje corriente y después en los documentos escritos. Es probable pensar que lo tenía antes del siglo XII, cuando, al termino del Oficio Nocturno, los canónicos de San Pedro se dirigían en procesión al antiguo santuario para la Misa de la noche de Navidad, como indica un antifonal del siglo XII: «terminada la antífona *Ecce María genuit*, vamos en procesión hasta el lugar donde está el Velo de la Verónica cantando el *Tē Deum laudamus* y en este lugar celebramos la Misa. Terminada la Misa retornamos al Coro donde cantamos los Maitines».

En el siglo siguiente, cuando en la Basílica de Santa María la Mayor se arrodillaba delante de la «cuna» de Arnolfo di Cambio, en San Pedro se rezaba de frente a los mosaicos de Juan VII, que constituían probablemente la única representación de la Natividad en la antigua Basílica.

El recuadro con la Natividad ocupaba una posición de absoluto prestigio, sobre el ícono real de la Madre Celeste junto al cuál estaba representado el mismo pontífice, con el nimbo cuadrado, en el acto de ofrecer

¹ Cf. GRIMALDI G., *Descrizione Della basilica antica de San Pietro in Vaticano. Codice Barberini Latino 2733*, ediciones y notas a cargo de Nigl R., Ciudad del Vaticano 1972. Por una eficaz y útil reconstrucción gráfica de la original colocación de los fragmentos mosaicos provenientes del oratorio de Juan VII, véase también: ANDALORO M., *La Pintura Medieval en Roma 312 – 1431. Atlas visual de los caminos*, volumen I, Roma 2006, pp. 40-41.

² Cf. ALFARANO T., *De Basilicae Vaticanae Antiquissima et nova structura*, Roma 1914, 106 - 107.

el modelo del oratorio³. Un simbólico gesto evidenciado por la fórmula mostrada sobre la derecha de la Virgen («*Beatae Dei Genitricis servus*») y por la subyacente inscripción dedicatoria precedida por una cruz: «*Iohannes indignus episcopus fecit*».

Según la imagen transmitida por Grimaldi (Códice *Barb.Lat.* 2733, f. 91), las representaciones del Nacimiento sobre el cuadro central con la dedicación del oratorio, debía comprender: la *Sagrada Familia* con San José, la Señora y el Niño acostado en el pesebre entre el buey y el asno. Fue parte del mismo cuadro el mosaico de *La Anunciación de los ángeles y pastores* (arriba a la derecha) y el *Lavado del Niño* (abajo a la derecha), episodio narrado en los Evangelios Apócrifos. Seguía, siempre sobre el registro superior, según una disposición cronológica, el cuadro de *La Adoración de los Magos*. Estaba representada la Señora en un Trono sosteniendo sobre las rodillas al Niño Jesús, que recibe los dones ofrecidos por los tres Magos vestidos al modo oriental.

Por cerca de 900 años, delante de estas imágenes se detuvieron a rezar millones de fieles provenientes de todas partes del mundo católico, hasta que, a principios del 600, el pequeño oratorio fue demolido para la terminación del nuevo templo Vaticano: de los maravillosos e importantísimos mosaicos fueron salvados pocos pero significativos fragmentos⁴.

Así, del cuadro-mosaico de la Natividad, fue separado el fragmento con el *busto de la Virgen* (48 x 58 cm), decorosamente envuelta en una túnica azul, con la cabeza circundada con una aureola dorada, los brazos

³ De la gran imagen central se conserva la Señora Reina Orante (cm 136 x 349), expuesta en la basílica de San Marcos en Florencia y el fragmento mosaico con el *retrato de Juan VII* (cm 57 x 78), custodiado en la Gruta Vaticana.

⁴ Pablo V (1605 - 1621) en la orden de demolición de la capilla de Juan VII para la terminación de la nueva basílica, ya en el 1609 dispuso recoger algunos fragmentos de los mosaicos en el oratorio del Santo Papa León, que hoy se abre en la capilla dedicada a la Señora de las parturientas en la gruta Vaticana. De Torrigio aprendemos que, sobre la pared sur de aquel mismo espacio, se pintó el celebre oratorio (de la pintura perdida se conserva hoy la inscripción didáctica con la fecha 1609). Unos años más tarde, en 1617, el pintor novarense Giovanni Battista Ricci (1540 ca. - 1627) pintó el mismo sujeto sobre la bóveda de la capilla vecina de la Señora de la Boccia.

cruzados, la cabeza suavemente inclinada sobre el hombro izquierdo y la cara en expresión afectuosa y melancólica. El precioso fragmento del mosaico, custodiado en el museo Diocesano de Orte, fue probablemente donado por Hipólito Fabbiani al convento de la misma ciudad de Orte, donde el prelado agustino fue obispo entre el 1607 y el 1621.



En el museo Pushkin de Moscú, se conserva, en cambio, el fragmento de San José (56 x 71 cm), originariamente colocado sobre la izquierda del panel. El Santo, con la túnica, la barba y el cabello blanco, está representado sentado sobre una roca, somnoliento, con la cabeza dulcemente apoyada sobre la palma de la mano izquierda. Del mismo cuadro de la Natividad proviene también el célebre fragmento del *Lavado del Niño* (60 x 54 cm), mosaico actualmente colocado en la Gruta Vaticana delante de la capilla de la «Señora Gran Reina de los Húngaros» y recientemente expuesto en Vicenza, en la muestra «La Revolución de las imágenes. Arte Paleocristiano entre Roma y Bisanzio».

Del cuadro de la *Epifanía* se conserva el fragmento del mosaico de la *Adoración de los Magos* (106 x 100 cm), donado en el 1639 por el Capítulo de San Pedro a la Iglesia Romana de Santa María en Cosmedín, donde fue amurallado sobre una puerta que conducía a la Sacristía y, entre el 1857 y el 1877, sobre el altar del mismo sector. Allí se puede ver la Virgen en un trono con el Niño inclinado hacia delante hacia la figura (en gran parte perdida) del mago arrodillado; detrás del respaldo del trono se ven las figuras de San José y de un ángel.

En 1924 fue realizada una copia pictórica de este fragmento mosaico sobre papel, por María Barroso, ya expuesta en la «sala H» en el segundo plano del Museo Petrino (1925 - 1966) y hoy custodiada en el Estudio del Mosaico de la Fábrica de San Pedro en el Vaticano.

Traducción y adaptación por el Sem. José Rossi

NUESTRA TAPA

VITRAL DE LA ANUNCIACIÓN DE LA IGLESIA «NUESTRA SEÑORA DEL MONTE CARMELO»

P. Iván Flores, I.V.E.
Rusia

El Vitral que vamos a explicar es un vitral moderno realizado con técnicas nuevas. No trataremos aquí, por falta de tiempo, si estos vitrales modernos son mejores o no que los antiguos.

Lo que sí afirmamos es que el vitral es un arte pictórico que debe pensarse como el *arte de pintar con luz*. Cualquier técnica o material empleado no cambia en esencia la importancia del efecto de refractar, oscurecer, fragmentar y colorear la luz, lo cual sólo se logra por estar hecho con vidrios. El éxtasis y la emoción que un vitral produce a quienes lo ven no podría lograrse en ninguna medida si no fuera por eso. El vidrio, es el único responsable de la maravilla del mundo de los vitrales. Sin él, *pintar con luz* sería prácticamente imposible y el arte de nuestra civilización no tendría ese dinamismo en una de sus manifestaciones.

Históricamente, los vitrales de las catedrales eran llamados «La Biblia de los Pobres», porque no había entonces copias particulares de las Sagradas Escrituras. Todos los textos bíblicos eran escritos e ilustrados por amanuenses en la *Scriptoria* de conventos y monasterios. Además, pocos de los creyentes medievales sabían leer en latín, la lengua de las Escrituras. Como consecuencia, los artistas ofrecían representaciones de las Escrituras en los vitrales por medio de diseños a todo color.

El vitral ayuda a hacer perceptible, más aún, fascinante en lo posible, el mundo del espíritu, de lo invisible, de Dios, porque posee esa capacidad peculiar de reflejar uno u otro aspecto del mensaje evangélico¹, traducéndolo en colores o formas que ayudan a la intuición de quien lo contempla.

¹ La Sagrada Escritura se ha convertido así en una especie de «inmenso vocabulario» (P. Claudel), carta del Beato Juan Pablo II a los artistas.

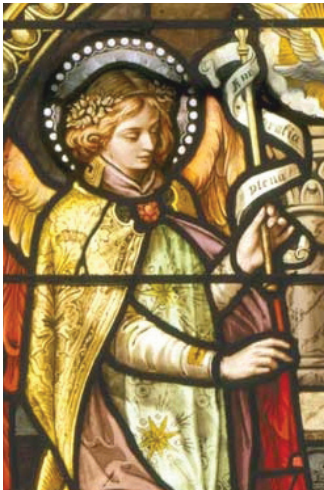
Todo esto, sin privar al mensaje mismo de su valor trascendente y de su halo de misterio. El creyente sabe que por un momento se ha asomado al abismo de luz que tiene su fuente originaria en Dios.

Cuando vemos el vitral de la Anunciación (el cual se encuentra en la Iglesia «Nuestra Señora del Monte Carmelo», en Michigan, Estados Unidos), lo primero que nos llama la atención, es ver cómo a través del vidrio la luz traspasa y a la vez no destruye la imagen, pudiéndose contemplar la belleza de lo que se quiere representar. Así sucedió en el Misterio de la Anunciación, el Espíritu Santo, Luz que no tiene fin, es quien engendró en María al Hijo de Dios y a la vez esta doncella permaneció Virgen. «No se abrirá ni entrará por ella hombre alguno, porque ha entrado por ella Yavé, Dios de Israel» (Ez 44, 2).

El vitral de la Anunciación que comentamos es muy sencillo, pero a la vez tiene una gran sentido teológico. Apreciamos en este vitral al Ángel, a la Virgen, al Espíritu Santo, y a un curioso testigo.

En primer lugar, el Arcángel Gabriel, está representado con vestidos de color oro y blanco, mostrando así que no pertenece al mundo de los hombres sino que es un enviado de Dios.

Podemos ver que con una mano sostiene un cetro, y en él las pala-



bras: «*Ave, gratia plena*». Así advertimos que el Ángel no saluda a la Virgen con la palabra: «María», sino que le dice «Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo» (Lc 1, 28), indicándole a Ella su misión ser Madre de Dios. En la Sagrada Escritura, cuando Dios quiere dar a una persona una importante misión le da un nuevo nombre, así, por ejemplo, a Simón le da el nombre de Roca (Pedro).

En éste vitral, el autor quiere resaltar que María ahora es la «Llena de gracia» (fue, es y será en todos los tiempos la Llena de gracia), por ser la elegida para ser la Madre de Dios.

El Ángel bendice a la Virgen, ya que lo que sucederá en Ella es obra de Dios y no de los hombres. «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1, 34-35).

Cerca de la Virgen están las Sagradas Escrituras, indicándonos que María estaba en oración cuando recibió la visita del Ángel. Otra particularidad de éste vitral, es el atuendo de la Virgen. Los colores celeste y blanco nos hacen recordar al misterio de la Inmaculada Concepción por el cual el Señor preservó a María de todo pecado, y así la preparó para que fuera el Sagrario que contendría al Salvador del mundo.



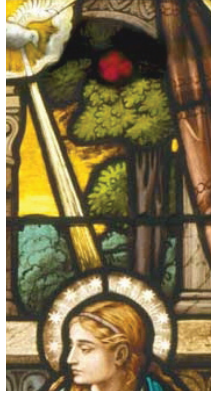
Sobre su cabeza vemos que está coronada por estrellas, indicándose así la dignidad de la Virgen, ser la Madre de Dios, y recordándonos a la Mujer del Apocalipsis, la cual con su santidad vence al dragón. «Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza» (Ap 12, 1).

El tercer personaje que vemos en el vitral es el Espíritu Santo, el cual en forma de paloma (Cf. Mt 3, 16; He. 2, 3) desciende sobre la Virgen, y a través del cual será concebido el Hijo de Dios: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti» (Lc 1, 34), dice el Ángel a la Virgen.



En el fondo de la imagen se puede apreciar un curioso testigo, un árbol con frutos de color rojo, el cual nos trae a la memoria el «árbol de la ciencia del bien y del mal» (Gen. 2, 9), testigo del primer pecado de los hombres, y ahora testigo del *Fiat* de María Santísima (Cf. Lc 1, 38), a través de la cual nacerá el Salvador de los hombres.

Una obra de arte es bella cuando dentro de sus límites, ya sea por el autor o por el material usado, puede reflejar algo del misterio que quiso representar y a la vez es una llamada a lo trascendente de quien lo contempla.



Por eso la belleza de este vitral no nos puede saciar del todo, y suscita en nosotros esa arcana nostalgia de Dios que San Agustín ha sabido interpretar de manera inigualable: «¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé!²».

² «*Sero te amavi! Pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*». (*Confesiones*, 10, 27, 38: CCL 27, 251).

Se terminó de imprimir esta edición
de REVISTA DIÁLOGO n° 58
el 3 de diciembre de 2011,
Memoria de San Francisco Javier, patrono de las misiones.

Booverse
Av. Belgrano 748
Buenos Aires, Argentina
www.booverse.com